Kształtowanie się nauki o niebie

w teologii patrystycznej I–III wieku

Kształtowanie się nauki o niebie

w teologii patrystycznej I–III wieku

DARIUSZ KASPRZAK OFMCAP

Kraków 2017

Recenzenci

Ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII, Kraków

O. dr hab. Wiesław Block, prof. PUA, Rzym

Redakcja językowa, indeks biblijny, indeks rzeczowy
Katarzyna Kastelik

Redakcja techniczna, indeks osobowy
Jadwiga Malik

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2017.

Copyright © 2017 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-617-3 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-618-0 (wersja online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386180>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

Współczesna teologia katolicka w swojej refleksji nad Objawieniem odwołuje się metodologicznie między innymi do dziedzictwa ojców i pisarzy Kościoła. Teologowie okresu patrystycznego są obecnie wzorcem słuchania Słowa Bożego, trwania w komunii kościelnej oraz ukazywania prawdy Bożej. Sama tradycja patrystyczna stanowi natomiast jedną z istotnych norm określających w teologii to, co katolickie¹. W niniejszej monografii przedstawiam krytyczną refleksję nad pierwotną nauką patrystyczną odnoszącą się do jednej z pierwszorzędných prawd wiary zawartych w chrześcijańskim *credo*, którą jest wiara w eschatologiczne niebo i życie wieczne.

Temat niniejszego studium *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku* określa główny cel badawczy pracy, który jest moją próbą racjonalnego uporządkowania przekazu patrystycznego pierwszych trzech wieków dotyczącego nadziei na eschatologiczne niebo – życie wieczne i jego teologicznego wyjaśnienia oraz wykazania rozwoju nauki o eschatologicznym niebie w teologii patrystycznej I–III wieku. Pierwszy problem

¹ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria* 4–100, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, s. 13–106; D. Kasprzak, *Wykorzystanie myśli patrystycznej w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria”*, w: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Kraków 2013, s. 253–269.

badawczy, na jaki zwróciłem uwagę w trakcie poszukiwań, to odnalezienie i opisanie źródeł analizowanej myśli patrystycznej oraz wskazanie na ciągłość zastosowania w teologii patrystycznej przekazu biblijnego, zarówno na etapie narracji teologicznej, jak i w warstwie przekazu symbolicznego. Kolejnymi zagadnieniami badawczymi napotkanymi w trakcie moich poszukiwań okazały się: rekonstrukcja nauki o eschatologicznym niebie w teologii autorów patrystycznych pierwszych trzech wieków, w tym kontekstualizacja tej nauki w dziełach poszczególnych ojców i pisarzy Kościoła, wskazanie na zgodność ich przekazu teologicznego z przekazem biblijnym oraz na możliwe powiązania z klasyczną filozofią grecką. Nie mniej istotne było odnalezienie w badanych tekstach patrystycznych zbieżności i różnic występujących pomiędzy tezami eschatologicznymi o niebie poszczególnych teologów. Przedmiotem niniejszych analiz są teksty reprezentatywnych teologów omawianego okresu, będących przedstawicielami tradycji azjatyckiej i aleksandryjskiej.

Rozdziały pracy są odpowiedzią na cele szczegółowe. Opracowanie biblijnego nazewnictwa, koncepcji i obrazowości języków hebrajskiego i greckiego odnoszących się do tematyki nieba miało na celu wykazanie spójności tego przekazu oraz określenia podstawowych motywów biblijnej eschatologii nieba. Eschatologiczna myśl zawarta w Piśmie Świętym stanowiła bazę źródłową dla rozważań pisarzy chrześcijańskich, dlatego należało ją zestawić z eschatologicznymi koncepcjami filozofii klasycznej, aby wskazać dla teologii wczesnochrześcijańskiej zarówno ideowe różnice, jak i możliwe zapożyczenia. Przedstawienie kształtowania się nauki o eschatologicznym niebie w teologii ojców i pisarzy okresu poapostolskiego I–II wieku (ojców apostolskich i apologetów greckich) miało na celu wykazanie rozwoju wczesnochrześcijańskiej eschatologii końcowej dotyczącej nieba. Podobnie ukazanie kształtowania się nauki o niebie w teologii patrystycznej w wieku III miało wskazać progresywną charakterystykę spekulacji teologicznej w analizowanym okresie.

Dokonując wyboru takiego tematu, zauważyłem, że podejmowana przez mnie tematyka nie doczekała się jeszcze systematycznego opracowania monograficznego z zakresu patrologii. Istniejące obcojęzyczne prace przekrojowe dotyczące teologicznego wątku nieba w historii chrześcijaństwa, zazwyczaj po wstępnym wprowadzeniu do semickiego tła chrześcijańskiej

nauki o niebie i konsekwentnym opisie tematycznej teologii biblijnej, odnosząc się zazwyczaj do omówienia eschatologii końcowej wybranych arbitralnie nielicznych autorów patrystycznych, zazwyczaj Ireneusza i Augustyna², albo omawiają ją skrótowo na zakończenie artykułów tematycznych poświęconych eschatologii wybranego autora³ lub rozważają tematy i modele wspólne dla teologii judaizmu, hellenizmu i chrześcijaństwa⁴, czasem też koncentrują się na opisie tylko wybranych wątków eschatologii końcowej: raj⁵, raju i nieba⁶, wizji uszczęśliwiającej⁷, Królestwa Bożego⁸ lub też cech zbawionych w niebie (wolność, bezgrzeszność, szczęśliwość)⁹. Istnieją wreszcie wybory tekstów patrystycznych dotyczących wiary w niebo, nie są to jednak opracowania krytyczne¹⁰.

Polskie opracowania przekrojowe eschatologii patrystycznej są nieliczne: praca Henryka Pietrasa odnosi się w kwestii eschatologii końcowej jedynie

² Por. C. McDannell, B. Lang, *Heaven. A History*, New Haven–London 1988.

³ Por. *Studi sull'escatologia*. VI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1977, (Studia Ephemeridis Augustinianum 15, Roma 1978).

⁴ Por. *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, ed. M. P. Ciccarese, Firenze 1987 (Biblioteca Patristica 8); G. Filoramo, *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino)*, w: *Dizionario di Spiritualità–Biblico–Patristica*, vol. 16. *Escatologia*, Roma 1997, s. 195–316; J. E. Wright, *The Early History of Heaven*, New York–Oxford 2000; B. E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody (Massachusetts) 2003.

⁵ Por. M. Schmaus, *Das Paradies*, München 1965 (Münchener Universitätsreden. Neue Folge, Heft 38); J. Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices*, Paris 1992; *Paradise interpreted: representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*, ed. G. P. Luttikhuisen, Leiden–Boston–Köln 1999 (Themes in Biblical Narrative 2); F. Giardini, *Il desiderio del paradiso nella vita cristiana*, Roma 2003; J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso*, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

⁶ Por. H. Vorgrimler, *Geschichte des Paradieses und des Himmels. Mit einem Exkurs über Utopie*, München–Paderborn 2008.

⁷ Por. Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 229).

⁸ Por. W. Weisse, *Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit*, Göttingen 1997 (Ökumenische Studienhefte 6).

⁹ Por. S. F. Gaine, "Will there be Free will in Heaven?" *Freedom, Impeccability and Beatitude*, London–New York 2003.

¹⁰ Por. *I novissimi negli scritti dei Padri della Chiesa*, ed. V. Brosco, Napoli 2008; *Ancient Christian Doctrine*, vol. 5. *We Beleve in One Holy Catholic and Apostolic Church*, ed. A. Di Berardino, T. C. Oden, Downers Grove (Illinois) 2010.

do wybranych wątków tej myśli jak: wieczny szabat ojców apostołskich (tamże, s. 37–41), życie po śmierci a dualizm antropologiczny (tamże, s. 52–62); drugi millenaryzm (tamże, s. 63–82); tematy Orygenesowskie (tamże, s. 83–108)¹¹. Ta cenna pozycja wnosi wiele do studium myśli eschatologicznej w patrystyce, nie jest jednak systematycznym studium tematyki eschatologii końcowej w pierwszych czterech wiekach. Drugim polskim opracowaniem tej tematyki jest książka Marcina Wysockiego, w której autor skupia się na odtworzeniu eschatologii końcowej jedynie w pismach wybranych autorów łacińskich III wieku (Tertulian, Cyprian)¹².

Inną grupą studiów patrystycznych dotyczących eschatologii patrystycznej są monografie i opracowania poświęcone poszczególnym autorom późnego antyku. Do tych prac odnoszę się w niniejszej pracy przy omawianiu eschatologii kolejnych pisarzy i ojców Kościoła. Wymienione opracowania patrystyczne ujmują najczęściej jeden z aspektów tematyki eschatologii końcowej w sposób pośredni albo sygnalizują pewne zagadnienia szczegółowe w tekstach omawianych autorów wczesnochrześcijańskich. Studia te nie rozważają jednak całościowo problematyki eschatologicznego nieba i życia wiecznego w ujęciu reprezentatywnych teologów chrześcijańskich I–III wieku. Natomiast pozostałe opracowania naukowe, do których odwołuję się w trakcie pracy, poruszają wybrane zagadnienia eschatologiczne związane z analizowaną problematyką eschatologii końcowej.

Istnieje też sporo współczesnych opracowań historii dogmatu, które zawierają przekrojowe syntezы myśli patrystycznej dotyczącej eschatologicznego nieba lub są studium szczegółowych aspektów tejże eschatologii. Te pierwsze najczęściej pobieżnie referują tematykę eschatologiczną szczęśliwej wieczności w teologii patrystycznej na przykładzie myśli jednego – dwóch antycznych autorów, najczęściej Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony¹³. Częściowym wyjątkiem od tej reguły jest opracowanie Briana

¹¹ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007 (Myśl Teologiczna [dalej: MT] 55).

¹² Por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 153–182.

¹³ Por. G. Ancona, *Escatologia cristiana*, w: *Nuovo Corso di Teologia Sistemática*, vol. 13, Brescia 2003, s. 169–173; Z. J. Kijas, *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło*

Daley'a, gdzie autor przedstawia systematycznie zarys eschatologii patrystycznej od I do III wieku, nie skupia się on jednak ani na analizie tekstu patrystycznego, ani na zagadnieniach samej eschatologii końcowej, ale podaje całościowe omówienie wszystkich wątków eschatologicznych u poszczególnych teologów antycznych¹⁴. Inne opracowania dogmatyczne najczęściej skupiają się na jednym wątku teologii końcowej w przekazie patrystycznym, np. na paruzji¹⁵, lub, tworząc encyklopedyczne uogólnienie, redukują myśl pierwszych wieków do kilku stron rudymen tarnej syntezy¹⁶. Przytoczone prace dogmatyczne nie stosują metodologii nauk patrystycznych przy formułowaniu tez badawczych i ich konsekwentnym rozwiązywaniu, zasadniczo nie odnoszą się w rozwijanej refleksji do chrześcijańskich autorów pierwszych trzech wieków, formułowane przez ich autorów wnioski nie wynikają z własnych analiz tekstów starożytnych, ale są najczęściej encyklopedycznym powtórzeniem i uogólnieniem. Prace te nie są zatem właściwym dla patrologii (bo nie opartym na autorskiej analizie źródłowej) systematycznym uporządkowaniu myśli chrześcijańskich autorów I–III wieku o eschatologicznym niebie.

Osobnym działem w literaturze są opracowania kulturoznawczo-religioznawcze poświęcone tematyce raju bądź eschatologicznego nieba. Odnotowuję te prace jako istotne dla ogólnokulturowej dyskusji nad ludzkim wyobrażeniem eschatologicznego nieba. Nie są one jednak krytycznymi studiami teologicznymi nad przekazem Objawienia biblijnego i Tradycji chrześcijańskiej, a w związku z brakiem zastosowania metodologii

w oddaleniu, Kraków 2010, s. 95–120; J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 96–98.

¹⁴ Por. B. Daley, *Drittes Kapitel: Patristische Eschatologie*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Hrsg. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold, Bd. 4. Faszikel 7a: *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, Hrsg. B. Daley, J. Schreiner, H. E. Loina, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 84–140.

¹⁵ Por. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, vol. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, s. 408–504.

¹⁶ Por. M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia i prospettiva trinitaria*, Bologna 1988, s. 96–101; T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Kraków 2006, s. 222–225; G. Fedalto, *Verso la Gerusalemme nuova. Considerazioni sulla vita eterna*, Verona 2013; W. Hryniewicz, *Oczekuję życia w przyszłym świecie*, Poznań 2013.

właściwej naukom teologicznym nie wnoszą one wiążących refleksji dla dziedziny patrologii, dlatego pomijam je w moim opracowaniu¹⁷.

Niniejsza praca byłaby zatem analitycznym studium tekstów chrześcijańskich pisarzy antycznych I–III wieku, tekstów poświęconych zagadnieniom eschatologii końcowej oraz związanych z tematyką eschatologicznego nieba i życia wiecznego zbawionych. Takie ujęcie problematyki w moim studium stanowi pewnego rodzaju próbę uzupełnienia luki w dotychczasowych badaniach patrystycznych. Podejmowany przeze mnie problem badawczy, jako główny cel pracy, został określony przez temat niniejszego opracowania. Kolejne rozdziały pracy są odpowiedzią na cele szczegółowe. Gruntownego uściślenia badawczego domagały się zatem tematyki, jakie omawiam w poszczególnych rozdziałach i podrozdziałach.

Tekstami źródłowymi, które analizuję, są współczesne edycje krytyczne pism autorów wczesnochrześcijańskich I–III wieku. W pracy przywołuję, kiedy to konieczne, zarówno tekst źródłowy, jak i jego współczesne przekłady. Te ostatnie podaję w tłumaczeniach z uznanych serii polskich przekładów patrystycznych, daję też własne tłumaczenia niektórych tekstów patrystycznych, co zaznaczam przy danym cytowaniu.

Czynności podejmowane na poszczególnych etapach pracy są zależne od kolejnych rodzajów prowadzonych przeze mnie badań. Jako że pisana praca należy do dziedziny patrologii, sama metoda będzie właściwa naukom patrystycznym, czyli związana z pluralizmem trzech metod badawczych: filologicznej, historycznej i teologicznej, których zwieńczeniem będzie wnioskowanie teologiczne. W pismach pisarzy i ojców Kościoła I–III wieku napotkałem problematykę historyczną, filologiczną i teologiczną, dlatego, aby dotrzeć do oryginalnej myśli eschatologicznej badanych autorów, wykorzystałem pluralizm metod badawczych, który jest obecnie paradygmatem współczesnej metodologii nauk. W zależności od analizowanej

¹⁷ Por. S. Kobieltus, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997; G. Beri, *I mondi ultraterreni*, Milano 1998; S. Kobieltus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004; A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bologna 2007; L. Majdecki, *Historia ogrodów*, t. 1. *Od starożytności po barok*, Warszawa 2010; *Czas apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, red. K. Zalewska-Lorkiewicz, Warszawa 2013; G. Looser, *Dokąd podąża dusza? Wizje i wyobrażenia w różnych religiach świata*, tłum. E. Łukaszuk, Kraków 2015.

tematyki zastosowana metoda jest interdyscyplinarna i podporządkowana zasadzie wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia¹⁸. Wkład poszczególnych dyscyplin zachował swoją oryginalność ze względu na własny aspekt badań i własną metodę, jednak synteza myśli eschatologicznej analizowanych autorów ostatecznie przyjęła charakter teologiczny.

W pierwszym rozdziale dotyczącym biblijnych terminów, koncepcji i obrazów eschatologicznego nieba posługiwałem się metodą filologiczną. Leksykalna interpretacja tekstów biblijnych pozwoliła mi na określenie struktur syntaktycznych, podkreślenie znaczenia i odniesień przedmiotowych, ukazanie sensów i odniesień podmiotowych, umożliwiła przedstawienie oddziaływania badanych źródeł w czasach patrystycznych oraz ich ówczesną interpretację i recepcję¹⁹. W kolejnych rozdziałach także przy pomocy metody leksykalnej odczytywałem, tłumaczyłem i analizowałem teksty kolejnych autorów chrześcijańskich I–III wieku jako źródła myśli teologicznej opisujące społeczność kościelną pierwszych trzech wieków, dające zatem obraz Kościoła w tamtych czasach oraz poruszające zagadnienia związane z ówczesną eschatologią i antropologią teologiczną. Zastosowanie metody filologicznej pozwoliło mi również na ustalenie terminów z analizowanego okresu I–III wieku przez nadanie słowom i wyrazom występującym w źródłach znaczenia takiego, jakie miały one w czasach, w których były zapisane²⁰.

Równocześnie przy użyciu metody teologicznej omawiałem powyższe teksty w ich znaczeniu historyczno-teologicznym²¹. W ciągłym odniesieniu do źródeł pisanych starałem się odkryć orędzie eschatologii końcowej dotyczącej nieba i życia wiecznego, wynikające z badanych tekstów, wyjaśnić znaczenie omawianych świadectw dla wierzących w I–III wieku oraz dla wierzących dzisiaj. Jako że doktryna chrześcijańska porządkuje się w układ hierarchiczny, dlatego starałem się systematyzować myśl eschatologiczną omawianych autorów według kryterium hierarchii prawd wiary, czyli prawd

¹⁸ Por. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 236.

¹⁹ Por. T. Buksiński, *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991, s. 49–52.

²⁰ Por. B. Miśkiewicz, *Wstęp do badań historycznych*, Warszawa–Poznań 1988, s. 243–244.

²¹ Por. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995, s. 32–38 (MT 3).

pierwszorzędnych i drugorzędnych. Te pierwsze, określane czasami jako odwieczne, dotyczą porządku celu, czyli Boga Trójjedynego, Wcielenia, przepowiadania o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, historii zbawienia, odkupienia i życia wiecznego. Badane w niniejszym studium zagadnienie przynależy do prawd pierwszorzędnych. Odwoływałem się też we właściwej kolejności do prawd drugorzędnych, zwanych czasami prawdami pochodnymi, gdyż dotyczącymi porządku środków zbawienia. W niniejszej pracy chodziło głównie o tzw. zwyczajne środki zbawienia²².

Praca składa się z Wstępu, trzech rozdziałów: 1. *Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba*, 2. *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II*, 3. *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III*, Zakończenia i Bibliografii. Sam układ jak i poszczególne tematyki są uwarunkowane materiałem źródłowym zawartym w analizowanych tekstach źródłowych ojców i pisarzy Kościoła I–III wieku. W rozdziale pierwszym opracowuję odnoszącą się do idei eschatologicznego nieba podstawową terminologię oraz koncepcje hebrajskie (§ 1.1.) i greckie (§ 1.2.), następnie przechodzę do teologicznej charakterystyki głównych linii rozwoju biblijnej koncepcji nieba (§ 1.3.), opisu symboliki biblijnych obrazów nieba (§ 1.4.) i zestawienia biblijnej teologii nieba z koncepcjami antycznej filozofii greckiej (§ 1.5.). Rozdział kończy się zwięzłym podsumowaniem (§ 1.6.). Opisana teologia biblijna stanowi podstawową bazę źródłową dla eschatologicznych rozważań teologów wczesnochrześcijańskich I–III wieku na temat nieba i życia wiecznego. W rozdziale drugim analizuję rozwój nauki o eschatologicznym niebie i życiu wiecznym zbawionych w tekstach ojców i pisarzy okresu poapostolskiego I–II wieku (§ 2.1.) oraz w teologii apologetów greckich II wieku (§ 2.2.). Rozdział trzeci ukazuje rozwój teologicznej nauki o eschatologicznym niebie u reprezentatywnych teologów III wieku: Ireneusza z Lyonu (§ 3.1.), Klemensa Aleksandryjskiego (§ 3.2.), Orygenesesa (§ 3.3.) oraz przedstawicieli teologii łacińskiej tego okresu – Tertuliana, Cypriana z Kartaginy, Laktancjusza, Wiktoryna z Poetovium oraz w *Męczeństwie świętych Perpetui i Felicyty* (§ 3.4.). Po koniecznym zaprezentowaniu podstawowych wątków biblijnych oraz klasycznej myśli

²² Por. S. Pawłowski, *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. R. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 488–490.

filozoficznej na temat eschatologicznego nieba, aby lepiej przybliżyć omawiane treści patrystyczne, w schemacie opisu podaję najpierw krótki opis postaci autora, teologiczną charakterystykę jego utworów oraz omawiam teologiczny kontekst nauki o niebie. Następnie charakteryzuję terminologię dotyczącą rzeczywistości niebiańskich oraz teologię eschatologicznego nieba. Rozdziały i podrozdziały kończą się podsumowaniami. Zachowując, na tyle na ile było to możliwe, porządek chronologiczny w prezentacji myśli eschatologicznej poszczególnych autorów starożytnych, realizuję zatem pracę badawczą z zakresu patrologii i historii teologii chrześcijańskiej.

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

W niniejszym rozdziale omawiam nazewnictwo, koncepcje i obrazowość języka hebrajskiego i greckiego odnoszące się do tematyki nieba, która występuje w Piśmie Świętym. W dwóch pierwszych paragrafach najpierw precyzuję biblijną terminologię specjalistyczną, podaję etymologię poszczególnych pojęć, rozróżnienia dotyczące zakresu znaczeniowego omawianych słów, możliwe zapożyczenia i specyficzne zwroty oraz związane z tymi terminami tematyczne koncepcje teologii biblijnej. Po opracowaniu terminologii i koncepcji hebrajskich (§ 1.1.) i greckich (§ 1.2.) przechodzę następnie do teologicznej charakterystyki głównych linii rozwoju biblijnej koncepcji nieba (§ 1.3.), opisu symboliki biblijnych obrazów nieba (§ 1.4.) oraz zestawienia biblijnej teologii nieba z koncepcjami antycznej filozofii greckiej (§ 1.5.), rozdział kończy się zwięzłym podsumowaniem (§ 1.6.).

1.1. Biblijne terminy i koncepcje hebrajskie dotyczące nieba

Człowiek starożytny najczęściej nazywał niebem to, co znajdowało się ponad nim, odróżniając je w ten sposób od tego, co go otaczało i od ziemi,

na której żył. Tej fizycznej koncepcji odpowiadała inna – metafizyczna, powstała także w antycznej przeszłości: obok wskazania na miejsce, niebo oznacza w niej całościowo wszystko to, co ma moc nad człowiekiem, tj. na bogów i na duchy. W ST podstawowymi terminami hebrajskimi odnoszącymi się do nieba są: עֵדֶן (*‘ēden*) Eden, גֶּן עֵדֶן (*gan‘ēden*) ogród (w) Eden; שָׁמַיִם (*šāmájim*) niebo oraz związane z nimi określenie עוֹלָם (*‘ôlām*) długi czas, trwanie, wieczność. Przytoczone biblijne pojęcia hebrajskie stały się z czasem terminami technicznymi nieba jako nadprzyrodzonego miejsca szczęśliwości. Dla bliższego określenia ich znaczeń konieczne jest omówienie zagadnień literacko-historycznych i przesłania teologicznego.

עֵדֶן (*‘ēden*) Eden, גֶּן עֵדֶן (*gan‘ēden*) ogród (w) Eden

Motyw ogrodu Eden występuje w ST 14 razy: po sześć razy w Księdze Rodzaju (Rdz 2, 8. 10. 15. 23; 3, 24; 4, 16) i w Księdze Ezechiela (Ez 28, 13; 31, 9. 16. 18 (2x); 36, 35), raz jako „ogród Pana” u Iz 51, 3 i raz jako „ogród Eden” u Jl 2, 3¹. Pochodzenie hebrajskiej nazwy Eden jest wciąż dyskutowane. Najczęściej wywodzi się dwie etymologie: Eden jako step, obficie nawodniona ziemia oraz Eden jako przyjemność, rozkosz, obfitość². Jedna grupa badaczy uważa znaczenie hebrajskiego rzeczownika *‘ēden* za bezpośrednie zapożyczenie z sumeryjskiego *edin* albo z sumeryjskiego *edin* za pośrednictwem akadyjskiego *edinu*. Starszy termin *edin* pojawia się często w tekstach sumeryjskich, co zdaniem badaczy świadczy, że odnośne tradycje biblijne są bardzo dawne i odzwierciedlają najstarsze warstwy kulturowe Mezopotamii. Akadyjskie *edinu* jest bardzo rzadkie. W tym znaczeniu etymologicznie Eden oznacza zatem ziemię obficie nawodnioną, podatną

¹ Por. H. N. Wallace, *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. 2, New York 1992, s. 282.

² Por. J. D. Price, גֶּן עֵדֶן, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, vol. 3, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 329–330; I. Cornelius, עֵדֶן, w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 331–332; I. Cornelius, *Eden*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren, vol. 4, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 555.

na nawadnianie, potencjalnie żyzną, co zgadza się z sensem Rdz 2, 10–14; 13, 10³.

Według drugiej grupy uczonych termin *‘ēden* w świadomości Hebrajczyków wywoływał skojarzenie nawołujące do drugorzędnego sensu rdzenia 177, stąd hebrajski rzeczownik 177 oznacza: rozkosz, obfitość, nadmiar, przyjemność wyszukanej potrawy – Rdz 49, 20⁴ (por. Jr 51, 34; Ps 36, 8; Lm 4, 5). Takie znaczenie hebrajskie odpowiada np. arabskiemu (*‘ādan*). Tłumacze LXX, a za nimi np. Filon Aleksandryjski czy Orygenes, poszli właśnie za tym drugim znaczeniem *Eden* – jako przyjemność, rozkosz⁵. Janusz Lemański, analizując powyższe teorie, jakie pojawiły się w historii egzegezy na temat pochodzenia nazwy Eden, podsumowuje, że w obecnym kontekście Rdz 2, 8 chodzi o rodzaj oazy, która obfitowała w wodę, gdzie Bóg sam zasadził ogród i umieścił w nim człowieka⁶.

W Księdze Rodzaju spotykamy też dwojaki sposób posługiwania się nazwą „Eden”: odnosi się ona do krainy geograficznej na wschodzie, gdzie znajduje się ogród (Rdz 2, 8; 2, 10; 4, 16), albo oznacza nazwę ogrodu (Rdz 2, 15; 3, 23; 3, 24)⁷. Claus Westermann w latach 70. XX wieku dowodził, że owo podwójne nazewnictwo świadczy, że istniało wiele tradycji, być może nawet jakiś cykl tradycji wykorzystany w biblijnym opowiadaniu o Edenie (por. *Genesis*, w: *Biblischer Kommentar: Altes Testament*, Bd. 1, Darmstadt 1972, s. 285–287). Tezę Westermanna dopełnia wyjaśnienie Waldemara Chrostowskiego, że autorzy biblijnego opowiadania o przyjaźni pierwszych ludzi z Bogiem i ich upadku dokonali prawdopodobnie

³ *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni*, tłum. i oprac. A. Kuśmirek, Warszawa 2000 (Prymasowska Seria Biblijna [dalej: PSB] 14), Rdz 2, 10: „I strumień wypływa z Eden, aby nawadniać ogród”, s. 8; *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju...*, dz. cyt., Rdz 13, 10: „I podniósł Lot oczy swe i widział całą okolicę Jordanu, że cała (była) ona nawodniona, zanim zniszczył Jahwe Sodomę i Gomorę, jak ogród Jhwh, jak ziemia Egiptu biegnąca (do) Soar”, s. 43.

⁴ *Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju...*, dz. cyt., Rdz 49, 20: „Od Aszera (będzie) tłusty pokarm jego, i on da przysmaki królewskie”, s. 203.

⁵ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996, s. 75–79 (Rozprawy i Studia Biblijne [dalej: RSB] 1).

⁶ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1, cz. 1, Częstochowa 2013, s. 222 (Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament).

⁷ Por. H. N. Wallace, *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible...*, dz. cyt., vol. 2, s. 283.

demitologizacji: przejęto nazwę Eden, mającą podłoże mityczne, ale nadano jej nowe, symboliczne znaczenie. Ogród został umieszczony w Eden, czyli w krainie położonej na wschodzie (Rdz 3, 8). Lokalizację podano nie po to, aby ogrodu szukać, lecz aby podkreślić, że stanowi on element składowy świata stworzonego przez Boga. Nawet jeśli wschód był dla antycznego Izraelity kierunkiem podstawowym, według którego ustalano pozostałe strony świata, to dwukrotne nawiązanie do wschodu w Rdz 3, 24 na początku i na końcu tego opowiadania sugeruje, że region Eden stale pozostawał poza zasięgiem ekspansji Izraelitów, w dalekiej nieznannej krainie. Poprzez wprowadzenie przyimka „w” sugerowano, że chodzi o konkretną krainę, która kojarzyła się hebrajskim słuchaczom z położoną nad środkowym Eufratem krainą Bit-Adini (2 Krl 19, 12; Iz 37, 12; Am 1, 5). Jednak wspomnianej zmiany autorzy biblijni nie przeprowadzili konsekwentnie, dlatego Eden trzykrotnie pozostał w Rdz jako nazwa ogrodu, a trzykrotnie jako nazwa krainy geograficznej⁸.

Rzeczownik גֶּן (*gan*) – ogród występuje po raz pierwszy w Rdz 2, 8, a w samym opowiadaniu o przyjaźni z Bogiem i grzechu pierwszych ludzi pojawia się jeszcze 8 razy (Rdz 2, 9. 10. 16; 3, 1–3. 8. 10)⁹. Ogród ten jest dziełem Boga, zaistniał po stworzeniu człowieka i ze względu na człowieka. Wegetacja w ogrodzie zależała od deszczu zsyłanego przez Boga, nurtu wody wypływającego z ziemi oraz od mężczyzny, który miał uprawiać ziemię (Rdz 2, 5–6. 10). Umieszczając w ogrodzie pierwszego mężczyznę, a następnie kobietę, Bóg uczynił z ogrodu dar (Rdz 2, 8). Na ogród złożyły się elementy tego, co Bóg stworzył wcześniej. Dorodne i piękne okazy roślinności, „miłe w wyglądzie i dobre do spożywania, a także drzewo życia w środku tego ogrodu oraz drzewo znajomości dobra i zła” (Rdz 2, 9).

⁸ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden...*, dz. cyt., s. 75–80. Natomiast *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, [red. nauk. wyd. pol. P. Dec], Warszawa 2008, s. 741 (PSB 30), podając opracowanie hasła גֶּן – idzie jedynie za interpretacją C. Westermanna z BK 1/1, s. 286 i postuluje, że pierwsze znaczenie גֶּן jako terminu homofonicznego z I גֶּן to rozkosz, a z powodu niezgodności fonetycznej (za wspomnianym opracowaniem C. Westermanna) „sugeruje się, że גֶּן pochodzi od sumeryjskiego *edinu* step (AHw. 187b; CAD E:27; też w KBL), ale mniej prawd”.

⁹ Por. B. Jacobs-Horning, גֶּן (*gan*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Hrsg. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, vol. 2, Stuttgart 1977, s. 35–41.

„Drzewo znajomości dobra i zła” posiada bardzo wiele interpretacji, ale we współczesnej dyskusji egzegetycznej upowszechnia się pogląd, który uznaje w tym drzewie aluzję do możliwości podejmowania przez człowieka autonomicznych decyzji o tym, co słuszne i właściwe¹⁰.

Natomiast wzmianka o „drzewie życia” sugeruje roślinę o nadzwyczajnych właściwościach, która dzięki spożywaniu jej owoców jest zdolna zapewnić człowiekowi trwałe życie. Jednak współczesna egzegeza zwraca uwagę, że Rdz 1 – 2 nie sugeruje nigdzie nieśmiertelności pierwszych ludzi. Także w ogrodzie w Eden byli oni poddani zjawisku przemijania, ukierunkowanemu ku starzeniu się i śmierci. Ta ostatnia w pierwotnym porządku stworzenia była jednak przyjmowana przez ludzi z pełnym zaufaniem do Boga, co otwierało człowieka na wieczność¹¹. Opowiadanie o pierwotnym

¹⁰ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden...*, dz. cyt., s. 32–41.

¹¹ Por. W. Chrostowski, *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Tomasza Jelonka w 70. Rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 170–173. Jak zaznacza W. Chrostowski na s. 171–172, wnioski współczesnej egzegezy Rdz 1 – 2 nie pokrywają się z doktrynalnymi wypowiedziami Kościoła: np. tą z KKK 375–376 (pierwsi ludzie zostali ukonstytuowani w stanie świętości i sprawiedliwości pierwotnej; było nią uczestnictwo w życiu Bożym). Zatem według nauczania katechizmu, dopóki człowiek pozostawał z zażyłości z Bogiem – nie miał ani umierać (tu powołanie na Rdz 2, 17; 3, 19), ani cierpieć (tu odwołanie do Rdz 3, 16). Jednak nie ma w KKK żadnego konkretnego argumentu z NT czy Tradycji, który dotyczyłby ludzkiej nieśmiertelności w Edenie. Natomiast odwołania do Rdz 2, 17 i 3, 19 bynajmniej nie wskazują, aby Biblia nauczala o ludzkiej nieśmiertelności w Edenie. W związku z tym, iż przedstawiona egzegeza jest spójna, a wyprowadzone wnioski wiernie rozwijają oryginalny sens tekstów biblijnych, W. Chrostowski sugeruje, aby dokonać przemyśleń i reinterpretacji doktrynalnych orzeczeń Kościoła oraz ich relacji do wyników egzegezy biblijnej. Wobec powyższego postulat zostają przytoczone rozważania J. Salija, *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie*, „Zeszyty formacji duchowej” 24 (2004), s. 12–14, który przypomina, że w historii teologii katolickiej ukształtowały się cztery dopuszczalne interpretacje problematyki nieśmiertelności pierwszych ludzi: (1) człowiek był raczej wezwany do nieśmiertelności, niż nią obdarzony – (przedstawiciel: Teofil z Antiochii, *List do Autolika* 2, 27, POK 18, s. 76); (2) pierwsi ludzie mogli nie umierać (*posse non mori*), podczas gdy w życiu wiecznym zbawieni „nie będą mogli umrzeć” (*non posse mori*) – (przedstawiciel: Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym* 22,30,3, PAX 18/2, s. 615); (3) człowiek zgodnie z naturą zarówno nie podlega śmierci, jak i jej podlega. Dla człowieka w raju nieśmiertelność ducha ogarniała ciało, gdyż był blisko Boga. Po grzechu słaba dusza nie ogarniała już nieśmiertelnością ciała. Stąd ludzkie podleganie śmierci jest zarówno naturalne (naturalne dla ciała; w raju, dzięki stanowi sprawiedliwości,

ogrodzie z Rdz 2, 4b – 3, 24 jest narracją o ogrodzie w Eden jako symbolu szczęśliwości, piękna i harmonii, co odzwierciedla piękno samego Boga.

Biblijne opowiadanie o ogrodzie w Eden z Księgi Rodzaju ma cechy swoistości, pomimo podobieństwa do ogrodów znanych z mitycznych opowiadań tradycji mezopotamskiej: krainy Dilmum (sumeryjski mit o Eneki i Ninhursag), lasu cedrowego Irinini i ogródu Siduri (babiloński mit o Gilgameszu) oraz do greckiego mitu o ogrodzie Hesperidion¹². Oryginalność biblijnej narracji o Edenie w stosunku do mitycznych przekazów o wymienionych ogrodach wykazuje Chrostowski. W biblijnym Edenie odmienny jest zatem od opowiadań antycznych mitologii motyw pracy: w Rdz 2, 15 Bóg powierza człowiekowi troskę o ziemię, czyniąc go swoim partnerem; natomiast w mitach bogowie powołują człowieka do istnienia po to, aby im służył, z zamiarem wykorzystania go do najcięższych prac. Odmiernym jest motyw drzewa życia: Adam i Ewa są umieszczeni w ogrodzie, w którym rośnie drzewo życia (drzewo życia staje się dla nich niedostępne dopiero po grzechu), ale nacisk w opowiadaniu biblijnym nie jest położony na osiągnięcie życia wiecznego, lecz na wymóg posłuszeństwa wobec Bożego przykazania; natomiast w mitach mezopotamskich drzewo życia jest rośliną niedostępną dla ludzi, a sama nieśmiertelność jest dla człowieka nieosiągalna. Odmierny jest także motyw rzeki: „Wśród badaczy powszechny jest pogląd, że Rdz 2, 10–14 wykorzystuje znane w mitach mezopotamskich wątki rzeki. Jednak w opowiadaniu biblijnym widać partykularność. Po pierwsze, w opisie Edenu położono nacisk na opis położenia ogrodu i występowania rzeki, aby uczynić go integralnym elementem stworzonego świata. W mitach podkreślano zaś niedostępność ogrodu. Po drugie, w ogrodzie Eden jedynie Bóg, jako suwerenny władca świata, jest także dawcą deszczu, On sprawia, że rzeki

ta właściwość ciała byłaby zawieszona), jak i jest konsekwencją grzechu (gdyby nie grzech, dusza nadal udzielałaby swej nieśmiertelności ciału) – (przedstawiciel: Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* Iq. 97 a. 1; 1–2 q. 85 a. 5; 2–2 q. 104 a. 1); (4) człowiek nawet w sprawiedliwości pierwotnej podlegałby umieraniu, które byłoby jednak spokojnym, wolnym od lęku i bólu przejściem do życia wiecznego. Wskutek grzechu pojawiła się śmierć, czyli wszystko to, co jest w ludzkim umieraniu drapieżne, okrutne, straszne, budzące lęk – (przedstawiciel: Jacek Bolewski SI, *Początek i śmierć człowieka w Starym Testamencie*, „Horyzonty wiary” 5 (1990), s. 19–33).

¹² Por. T. Jelonek, *Biblia a mity. O Raju i złotym wieku*, Kraków 2010, s. 7–96.

mają swoje źródła, sprawuje nadzór nad ich biegiem i umożliwia wykorzystanie tej wody przez człowieka (por. Rdz. 2, 5; 8, 2). Natomiast w mitach mezopotamskich występuje wierzenie, że osobne bóstwa są odpowiedzialne za poszczególne zjawiska przyrody (w poszczególnych mitologiach za fenomeny wody, deszczu i morza były odpowiedzialne np. w Babilonie – Marduk, w Ebla – bóstwa Hadda lub Adda, w języku akadyjskim znane jako Adad lub Addu, a w języku ugaryjskim Hadad, Haddu lub Baal). Biblijny opis rzeki w Eden stanowi zatem ukrytą polemikę z wierzeniami mezopotamskimi. Nie znaleziono natomiast pozabiblijnych paraleli z motywem „drzewa znajomości dobra i zła”. Motyw cherubów i błyszczącego miecza z Rdz 3, 22–24 to dwa odrębne wątki literackie, sugerujące dwie pierwotnie autonomiczne tradycje o cherubach pełniących funkcję strażników (motyw bóstw wstawienniczych *kâribu* przejęty z mitologii mezopotamskiej) oraz o błyszczącym mieczu (symbolika zaczerpnięta z mitologii sumeryjskiej). Cherubowie w Rdz 3, 24 (por. Ez 28, 14. 16) pełnią rolę strażników drogi do drzewa życia. Natomiast wzmianka o mieczu błyszczącym to aluzja do Boga, który panuje nad ogniem i błyskawicami, a pośrednio jest to również polemika biblijna z bóstwami pogańskimi: bóstwom tym w Rdz 3, 24 odbiera się ich mityczne przymioty i sprowadza do roli wykonawców woli Boga. Wymowa samego motywu o cherubach i mieczu ognistym wskazuje, że nieśmiertelność jest poza zasięgiem człowieka¹³.

W Księdze Ezechiela (napisanej przez proroka w Tell-Abib w Babilonii, w latach 592–570 przed Chr.) spotykamy 6 fragmentów z motywem Edenu: „Eden w ogrodzie Boga” (Ez 28, 13), „wszystkie drzewa Edenu, które były w ogrodzie Boga” (Ez 31, 9), „wszystkie drzewa Edenu” (Ez 31, 16), „drzewa Edenu” (Ez 31, 18 – 2 razy) oraz „jak ogród Edenu” (Ez 36, 35). Porównując Ezechielowe wzmianki o Edenie w „ogrodzie Boga” (*gan’êlôhim*) z fragmentami o Edenie z Rdz 2, 4b – 3, 24 oraz z wyrażeniami „ogród Jahwe” (*gan jhwh* z Rdz 13, 10 i z Iz 51, 3), dochodzi się do wniosku, że w obu przypadkach chodzi o tę samą lub podobną rzeczywistość¹⁴. Pięć aluzji do Edenu znajdujemy w wypowiedziach przeciw królowi Tyru (Ez 28, 13) i przeciw

¹³ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden...*, dz. cyt., s. 80–114; zob. także H. N. Wallace, *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible...*, dz. cyt., vol. 2, s. 283–284; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11...*, dz. cyt., s. 223–227.

¹⁴ Por. H. N. Wallace, *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible...*, dz. cyt., vol. 2, s. 906–907.

władcy Egiptu (Ez 31, 9. 16. 18), zaś ostatnia aluzja do Edenu w Księdze Ezechiela jest w zapowiedzi oczyszczenia Izraelitów, związanego z powrotem do ich ziemi (Ez 36, 35). Wątek ogrodu Eden jest zatem odczytywany jako symbol płodności, bujnego rozkwitu i życia¹⁵.

Fragment z Jl 2, 3: „ziemia ta jest przed nim jak ogród Eden” (Biblia Tysiąclecia, dalej BT⁵) to odwołanie do ogrodu Eden z Rdz 2, 8 jako obrazu wegetacji i urodzaju (prorok Joel napisał swą księgę w Jerozolimie, pod koniec V wieku przed Chr.). Podobnie wyrażenie „ogród Jahwe” z Iz 51, 3 („zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad całym jego zniszczeniem. W Eden przemieni jego pustynię, a jego stepy w ogród (Jahwe) Pana”, BT⁵) jest paralełą do ogrodu Boga w Eden z Ez 28, 13 („mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym”) i stanowi ostatnie biblijne odniesienie opisujące odnowę Syjonu, kiedy pustynia stanie się jak Eden (przyjmuje się, iż Deutero-Izajasz pisał tę część Księgi Izajasza (tj. Iz 40 – 55) podczas niewoli babilońskiej około roku 550)¹⁶.

𐤔𐤌𐤓 (šāmājim) – niebo

Rzeczownik *šāmāj* – niebo istnieje w wielu językach semickich. W przeciwieństwie do semickiego południowego (arabski *samāʾ*; *samāj*) w semickim północnym i wschodnim (*šamû* < *šamāʾ ũ*, w antycznym babilońskim pojawiał się także w formie liczby pojedynczej *šamûm* i oznaczał „deszcz”; w znaczeniu pochodnym desygnował „baldachim”) występował on pod względem formalnym jedynie w liczbie mnogiej – mimo znaczenia liczby pojedynczej (*plurale tantum*). Forma liczby podwójnej dla rzeczownika *šāmājim* w antycznym hebrajskim jest w rzeczywistości, zdaniem badaczy Paula Joüona, Eduarda Meyera, rzadką formą liczby mnogiej. Wydaje się prawdopodobną etymologia ludowa bazująca na zjawisku asonansu, a wywodząca znaczenie *šāmājim* od rzeczownika *mājim* (woda), gdyż oba wyrazy posiadają

¹⁵ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁶ Por. I. Cornelius, *Eden*, w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 555; H. N. Wallace, *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible...*, dz. cyt., vol. 2, s. 282 (por. też w niniejszej pracy § 1.2. *Terminy greckie*, hasło παράδεισος (*parádeisos*) – ogród, park, raj).

to samo zakończenie. W interesującym nas złożeniu *šāmājim*: *šā* – byłoby zaimkiem względnym, a dodane do rdzenia *májû* oznacza „miejsce wody”. Dlatego zdaniem niektórych semitologów (np. Pelia Fronzaroliego) termin *šāmājim* w znaczeniu niebo był w antycznym hebrajskim utożsamiany pojęciowo z rzeczownikiem *raqiaʿ* (firmament), który oznaczał zbiornik wód kosmicznych¹⁷.

Rzeczownik *šāmājim* pojawia się w ST 420 razy: 74 razy w Psalmach, 44 razy w Pwt, 41 razy w Rdz, 33 razy u Iz, 33 razy u Jr, 28 razy w 2 Krn, 23 razy u Hi, 20 razy 1 Krl, 16 razy w 2 Krl, po 14 razy w Wj i u Ne, 9 razy u Ez, po 6 razy w 2 Sm, Prz i 1 Krn, po 5 razy w Za, Syr, Lm, Dn, po 4 u Joz, Jdt, 1 Sm, Oz, po 3 razy u Jl i Ag, po 2 razy u Am, So, Ezd i 1 raz w Kpł, Jon, Na, Ab i Ml. Natomiast aramejski termin *šēmajjā* występuje w ST 38 razy: 28 razy u Dn, 8 razy u Ez i 2 razy u Jr¹⁸.

Rzeczownik *šāmājim* (𐤑𐤓𐤕𐤓) desygnuje niebo jako przestrzeń odmienną od ziemi i od morza, zgodnie z dwudzielną (niebo-ziemia) i trójdzielną (niebo-ziemia-morze) wizją świata rozpowszechnioną na antycznym Bliskim Wschodzie: niebo powyżej, pośrodku ziemia, a dookoła i pod spodem woda. Obie kosmologie, charakterystyczne dla starożytnej Babilonii, występują w opisach ST¹⁹. Nie zostały zanotowane prawdziwe synonimy dla *šāmājim*. Najbardziej zbliżonym do *šāmājim* wydaje się rzeczownik *rāgīʿa* (firmament). Ten ostatni występuje w ST 17 razy, z czego 9 razy w Rdz 1, 6–20; 5 razy u Ez 1, 22–26 i 10, 1 oraz u Iz 42, 5 – 44, 24; Ps 136, 6²⁰. Zbliżonym znaczeniem wydaje się także *ʿaguddā* (sklepienie) u Am 9, 6. W niektórych tekstach *šāmājim* jest powiązane z rzeczownikiem *šēhāqīm* (chmury): Pwt 33, 26; Iz 45, 8; Jr 51, 9; Ps 36, 6; 57, 11; 108, 5; Hi 35, 5, będąc w opozycji do *ʿéræš* (ziemia), do *šēʾōl* (świat podziemny) i do *ʿhōm* (masa wód) / ewentualnie *mabbūl* (ocean niebiański). Wymienne powiedzenia „niebo-ziemia” lub „ziemia-niebo” oznaczają w ST uniwersum.

¹⁷ J. A. Soggin, 𐤑𐤓𐤕𐤓 (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. E. Jenni, C. Westermann, vol. 2, Casale Monferrato 1982, s. 871.

¹⁸ Por. J. A. Soggin, 𐤑𐤓𐤕𐤓 (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico...*, dz. cyt., vol. 2, s. 872.

¹⁹ Por. D. T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Analysis*, *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield 1989, s. 66–77 (*Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 83).

²⁰ Por. P. H. Seely, *The Firmament and the Water above*, „The Westminster Theological Journal” 53 (1991), s. 227–240.

Natomiast nie jest do końca jasne sformułowanie *šemē haššāmājim* („niebiossa niebios” – Pwt 10, 14; 1 Krl 8, 27; Ps 148, 4; Ne 9, 6; 2 Krn 2, 5; 6, 18; Syr 16, 18). Wyrażenie „niebiossa niebios” pojawia się zawsze w ST podczas stosowania podniosłego stylu (hymny, modlitwy, powiedzenia mądrościowe). Mamy tutaj do czynienia najprawdopodobniej z parafrazą stopnia najwyższego, w oparciu o wzorzec „pieśń nad pieśniami” (Pnp 1, 1) czy „marność nad marnościami” (Koh 1, 2). Wyrażenie *šemē haššāmājim* wydaje się zatem wskazywać na niebo w jego całości w sensie absolutnym, a nie tylko na jakiś jego wybrany, najwyższy poziom²¹.

Według ST – niebo, podobnie jak ziemia, ma wyznaczone, stabilne granice. Niebo jest rozciągnięte (*nṯh* jako „rozciągnąć” występuje 136 razy w ST, przy czym łącznie z rzeczownikiem niebo – 9 razy: Iz 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13; Jr 10, 12; 51, 15; Za 12, 1; Ps 104, 2; Hi 9, 8) lub jest rozwinięte (Iz 34, 4), posiada okna (*ʾarubbōt* – Rdz 7, 11; 8, 2; 2 Krl 7, 2, 19; Ml 3, 10; Iz 24, 18), wspiera się o słupy niebieskie (*ʾammūdīm* – Hi 26, 11) lub o posady (*mōšēdōt haššāmājim* – 2 Sm 22, 8), może być przez Boga rozdarte (*gr*² – Iz 63, 19). W powyższych tekstach zachodzi pełna ekwiwalencja *šāmājim* (niebo) z *rāgīʾa* (firmament). W antycznym hebrajskim nie istnieje wyrażenie rzeczownikowe wskazujące na powietrze czy atmosferę (występuje ono natomiast w średniohebrajskim *ʾawēr* / *ʾawīr* < greckie ἄϊρ). Dlatego ST posiłkuje się terminem *šāmājim*, kiedy mówi o ptakach niebieskich (Pwt 4, 17; Jr 8, 7; Ps 8, 9; Lm 4, 19), kiedy opisuje wypadek Absaloma, który zawisł „między niebem a ziemią” (2 Sm 18, 9) oraz kiedy naturalne fenomeny dokonują się „między ziemią a niebem” (Ez 8, 3; Za 5, 9; 1 Krn 21, 16). Niebo pojawia się w ST szczególnie wtedy, gdy mowa jest o zjawiskach związanych z wszelkimi opadami wody (Jr 10, 13; 51, 16; Ps 148, 4), deszczu (Rdz 2, 5; 8, 2; Pwt 11, 11; Jr 14, 22), rosy, lodu i szronu (Hi 38, 28–29) czy śniegu (Iz 55, 10). Z nieba mogą także padać: ogień (Rdz 19, 24), kurz (Pwt 28, 24) czy ogromne kamienie (Joz 10, 11).

²¹ Por. B. Alfrink, *L'expression šamaim ou šemei haššamaim dans l'AT*, w: P. Hennequin, *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 1, Città del Vaticano 1964, s. 231–237 (Studi e Testi 231); J. A. Soggin, שָׁמַיִם (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico...*, dz. cyt., vol. 2, s. 872–873; D. T. Tsumura, שָׁמַיִם (*šāmājim*), *heaven, sky, firmament, air*, w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 161.

W ST spotykamy też ideę nieba jako domu Boga z pokojami-skarbcami (Pwt 28, 12; 32, 34), w których są przechowywane wiatry (Jr 10, 13; 51, 13; Ps 135, 7) oraz śnieg i grad (Hi 38, 22; Ps 33, 7). Do tak pojmowanego nieba w kosmografii starosemickiej przynależą też gwiazdy: słońce (*šēmāš*) i księżyc (*jārē^{ah}*) – 27 razy w ST, czy gwiazda (*kōkāb*) – 37 razy. Z nieba pochodzi także manna (*mān* – 14 razy w ST: Wj 16, 15. 31. 33. 35; Lb 11, 6. 7. 9; Pwt 8, 3. 16; Joz 5, 12; Ps 78, 24; Ne 9, 20; „chleb z nieba” – Wj 16, 4; Ps 105, 40)²².

Od momentu stworzenia przez Boga nieba i ziemi (Rdz 1, 1) oraz sklepienia nazwanego niebem (Rdz 1, 6–8) niebo nie istnieje autonomicznie, lecz przynależy do kategorii dzieł Bożych. Tę myśl ST powtarza wielokrotnie (Rdz 2, 4b; 14, 19. 22; Iz 42, 5; 45, 18; Ps 8, 4; 33, 6; Prz 3, 19; 8, 27). Choć niebo jako dzieło stworzone wyraża swym istnieniem długą trwałość (Pwt 11, 21; Ps 89, 30; 45, 15), to także dla niego przewidziany jest koniec (Iz 51, 6; Hi 14, 12). Powyższa idea końca przeniknęła następnie do pism międzytestamentalnych oraz do NT. Niebo ma być zwinięte (Iz 34, 4) i zastąpione stworzeniem nowego nieba, które w przeciwieństwie do obecnego nie będzie miało końca (Iz 65, 17; 66, 22). Późniejsze wyobrażenia nieba, które pojawiają się pod koniec ST, opisują niebo za pomocą obrazu dwóch gór, pomiędzy którymi rozpięte są niebo i ziemia (por. Za 1, 8; 6, 1). Taka koncepcja prowadzi, zdaniem Gerharda von Rada, do swoistej remitologizacji nieba, które staje się miejscem, gdzie Bóg ma już przygotowane swoje królestwo i czeka na jego rychłe wypełnienie dla ziemi (por. Dn 7, 13 i apokaliptyczne wyobrażenie człowieka nadchodzącego na obłokach niebieskich)²³.

W ST niebo jest często opisywane jako mieszkanie Jahwe i jego wojska (*šābā'* – Pwt 4, 39; 10, 14; 26, 15; 1 Krl 8, 23; Iz 63, 15; 66, 1; Ps 2, 4; 11, 4; 20, 7; 89, 12; 102, 20; 115, 3. 16; Lm 3, 41). Niebo nie może jednak objąć

²² Por. J. A. Soggin, 𐤔𐤌𐤎𐤍 (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico...*, dz. cyt., vol. 2, s. 873–874.

²³ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 508; J. A. Soggin, 𐤔𐤌𐤎𐤍 (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico...*, dz. cyt., vol. 2, s. 873–874; D. T. Tsumura, 𐤔𐤌𐤎𐤍 (*šāmājim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 161–162.

Boga, gdyż nie obejmują go jakiekolwiek granice kosmiczne (1 Krl 8, 27; 2 Krn 2, 5; 6, 18; Jr 23, 24). Niebo nigdy nie jest w ST deifikowane, zawsze pozostając jednym z dzieł Bożego stworzenia²⁴. Tylko raz w ST, w Pwt 33, 26, występuje starożytne wyrażenie mityczne „cwałuje po niebie” (*rōkēb šāmājim*), które zostaje odniesione do Jahwe. Niebo jako miejsce przebywania Boga przynależy także do sfery kultycznej (Ez 24, 10). Według ST człowiek jedynie teoretycznie może wstąpić (*lh*) do Boga (Rdz 11, 4; 28, 12; 2 Krl 2, 11; Ps 139, 8; Hi 20, 6; Prz 30, 4). Bóg zstępuje (*jrd*) z nieba (Rdz 11, 5; 2 Sm 22, 10; Ps 18, 10; 144, 5), Bóg z nieba spogląda w dół (*šqp* – Pwt 26, 15), z nieba przemawia albo Bóg, albo Jego posłaniec (*mal’āk*) – (Rdz 21, 17; 22, 11. 15; Wj 20, 22; Ne 9, 13). Od okresu perskiego panowania w Babilonie (lata 30. VI wieku przed Chr.) w tytulaturze Jahwe pojawia się określenie „Bóg nieba” (Ps 136, 26; Jon 1, 9; Ezd 1, 2; 2 Krn 36, 23; Ne 1, 4; analogiczne wyrażenia aramejskie u Dn 2, 18 czy w papyrusach z Elefantyny). Jednak na podstawie Rdz 24, 3. 7 nie wyklucza się, że powyższy tytuł mógł być używany, chociaż rzadko, także w czasach przed wygnaniem babilońskim. Co więcej, tytuł „Bóg nieba” lub „Pan / Pani nieba” był znany w antycznych religiach Bliskiego Wschodu²⁵: np. dla bóstwa Ba’ *alšamēm* tytuł ten jest poświadczony na inskrypcji fenickiej z Biblo (X wiek. przed Chr.)²⁶; „Panią nieba” była nazywana sumeryjska bogini „Inanna”, w mitologii babilońskiej znana jako Ishtar²⁷; w Egipcie „Panią nieba” nazywano boginię Hathor²⁸, a „królową nieba” – kananejską

²⁴ Por. D. T. Tsumura, שָׁמַיִם (*šāmājim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 163–164.

²⁵ Por. J. A. Soggin, שָׁמַיִם (*šāmājim*) *cielo*, w: *Dizionario teologico...*, dz. cyt., vol. 2, s. 875; D. T. Tsumura, שָׁמַיִם (*šāmājim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 163–165. O odmienności kultu Jahwe od kultów religii ościennych, zob. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Religia Izraela na tle religii ludów Egiptu, Kanaanu i Mezopotamii*, Poznań 2002; M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, P. Muchowski, *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, Warszawa 2008 (RSB 31).

²⁶ Por. O. Eissfeldt, *Ba’ alšamēm und Yahweh*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 57 (1939), s. 1–31.

²⁷ Por. D. Wolkstein, S. N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth, Her Stories & Hymns from Sumer*, New York 1983, s. 91–113, 136–174.

²⁸ Por. W. Bator, *Hathor*, w: *Bogowie, demony, herosi. Leksykon*, red. Z. Pasek, Kraków 1997, s. 164.

boginię Szapasz, którą często utożsamiano z fenicko-kananejską boginią Asztarte (por. Jr 7, 18; 44, 17)²⁹.

עוֹלָם ('*ôlām*) – długi czas, trwanie

Najczęściej w języku hebrajskim oznacza: długi czas, trwanie na wieki, wieczność. Dalsze znaczenia to: czasy nadchodzące, dawno temu, wiekui-sty Bóg, trwały stan odnośnie przeszłości i przyszłości³⁰. Pochodzenie rzeczownika '*ôlām* jest niepewne, etymologię najczęściej wywodzi się od rdzenia '*lm* (ukryty), stąd podstawowe znaczenie rzeczownika można oddać jako „nieokreślony czas”. Temat '*lm* jest dobrze udokumentowany w języku ugaryckim, gdzie oznacza wieczność, w analogicznym znaczeniu jest stosowany w języku hebrajskim ('*d'lm*, '*l'lm* – „zawsze”, „na zawsze”). Temat '*lm* pojawia się w wielu dialektach języka aramejskiego, jako '*ālmā*' desygnuje: wieczność, wiek, świat³¹.

Podstawowe znaczenie rzeczownika עוֹלָם ('*ôlām*) to najdalszy czas, odległy czas. Nie oznacza on wieczności w rozumieniu filozoficznym, czy jakiegось czasu bezgranicznego lub wiecznej beczasowości. W zdecydowanej większości przypadków znaczenie hebrajskiego '*ôlām* jest ściśle związane z występowaniem jakichś konkretnych wydarzeń, gdzie '*ôlām* jest zwykle stosowane do opisanie wydarzeń rozciągających się w ramach odległej przeszłości lub przyszłości³². Przy czym ów odległy czas może być relatywny: może go wyznaczać długość własnego życia (Ps 77, 5), życia jako niewolnik „na zawsze” (Wj 21, 6) czy królowania Boga nad Izraelem „na zawsze” (Wj 15, 18). Kiedy pojęcie '*ôlām* odnoszono do przeszłości,

²⁹ Por. A. Naumczyk, *Ważniejsze bóstwa panteonu kananejskiego w świetle tekstów z Ugarit*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1960”, Warszawa 1961, s. 133–177; T. Binger, *Asherah: goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield 1997.

³⁰ עוֹלָם, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu...*, dz. cyt., t. 1, s. 747–748.

³¹ A. Tomasino, עוֹלָם ('*ôlām*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 345–346.

³² Por. H. D. Preuß, עֶלָם ('*ālam*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Hrsg. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, vol. 5, Stuttgart 1986, s. 1144–1146.

najczęściej występowało ono w związkach frazeologicznych z innymi określeniami i zasadniczo określało starożytność: „starożytne bramy” (*pîthê ‘ôlām* – Ps 24, 7, 9), „antyczną miedzę” (Prz 22, 28; 23, 10), „prastare zwaliska” (Iz 58, 12; 61, 4), „starożytny naród” (Jr 5, 15), „dawne dni” (Pwt 32, 7; Mi 7, 14; Ps 77, 6). Podczas gdy wyrażenie „odwieczne pagórki” (*gib ‘ôr ‘ôlām* – Rdz 49, 26; Pwt 33, 15; Ha 3, 6) oznaczało źródło błogosławieństwa i dobroci, to określenie „dawna / starożytna droga / ścieżka” wskazywało na bałwochwalczy sposób postępowania (por. Hi 22, 15; Jr 18, 15). Termin *’ēl ‘ôlām* („Pan wiekuisty” – Rdz 21, 33; Iz 40, 28) może także wskazywać na starożytność Boga. Przymioty Boga są opisywane jako trwające „od wieków” łaska / miłosierdzie (Ps 25, 6) czy mądrość (Prz 8, 23). Nadchodzącemu Dniowi Pana „równego nie było od wieków” (Jl 2, 2), a tron Boży jest „niewzruszony od wieków” (Ps 93, 2)³³.

Częściej rzeczownik עוֹלָם (*‘ôlām*) odnosi się w ST do przyszłości. Może być stosowany do opisu przyszłości o określonym czasie trwania³⁴. I tak niewolnik, który odmówił wyzwolenia i zdecydował się na życie w służbie swego pana, jest nazywany „niewolnikiem jego na zawsze” (Wj 21, 6; Pwt 15, 17; 1 Sm 27, 12). Według Prz 10, 25 „podstawy sprawiedliwego są wieczne (*yēśôd ‘ôlām*)”, tzn. trwają przez całe jego życie. Podobną konstrukcję myślową znajdujemy u Jr 20, 11, gdzie prześladowcy człowieka Bożego są okryci ciągłą, czyli – „wieczną hańbą”, a łono kobiety, która straciła dziecko, jest nazywane „wiecznie brzemieniem” (Jr 20, 17). Lud po słowach Mojżesza ma mu uwierzyć „na zawsze” – *le ‘ôlām*, czyli do końca jego życia (Wj 19, 9); Samuel, syn Anny ma zostać w sanktuarium Bożym w Szilo „na zawsze” – *‘ad ‘ôlām*, czyli przez resztę swego życia (1 Sm 1, 22). Jonatan prosi Dawida, aby jego życzliwość wobec potomków Jonatana nie była odebrana „na wieki” – *‘ad ‘ôlām* (1 Sm 20, 15), czyli aby Dawid był zawsze życzliwy wobec potomków Jonatana. Błogosławieństwo, którym Bóg obdarzył króla „długimi dniami na wieki i na zawsze” (Ps 21, 5; por. Ps 61, 8; 1 Krl 1, 31; Ne 2, 3) nie oznacza życia wiecznego, ale okres długiego życia. Analogiczny sens posiada wyrażane w wielu psalmach życzenie „na

³³ Por. A. Tomasino, עוֹלָם (*‘ôlām*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 346–347.

³⁴ Por. H. D. Preuß, עָלָם (*‘ālam*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten...*, dz. cyt., vol. 5, s. 1148–1149.

wieki / na zawsze” (*‘ad ‘ôlām, l’ ‘ôlām*), czyli na długość życia wypowiedzianego dane słowa: wysławianie Boga (Ps 30, 13; 52, 11; 79, 13), chwalenie imienia Boga (Ps 86, 12; 145, 2), błogosławienie imienia Pańskiego (Ps 145, 1), śpiewanie pieśni (Ps 89, 2), radość (Ps 75, 10), zaufanie łaskowości Boga (Ps 52, 10), pozostawanie przez Bożym obliczem-mieszkanie w Bożym przybytku (Ps 41, 13; 61, 5), brak chwiejności u sprawiedliwego (Ps 15, 15; 30, 7; 55, 23; Prz 10, 30)³⁵.

W innych przypadkach rzeczownik עוֹלָם (*‘ôlām*) służy w ST do wskazania długiego przedziału czasu, który implikuje nieustanność bądź stałość³⁶. W takim znaczeniu *‘ôlām* jest użyte, aby opisać aspekty Bożej kreacji: pierwsze dzieło stworzenia to „mądrość, rozum roztropności od wieków” (Syr 1, 4), ziemia zostaje opisana jako „ugruntowana / umocniona na wieki” (Ps 78, 69; 104, 5), niebiosa również Bóg „utwierdził na zawsze, na wieki” (Ps 148, 6), Syjon jako Boża góra jest umacniana przez Niego „na wieki” (Ps 48, 9). Podobnie do dzieł Boga opisane są też w ST dzieła Jego świętych: po przejściu przez Jordan Jozue ustawił 12 kamieni, które są „pamiętką na zawsze dla Izraelitów” (Joz 4, 7); Izajasz swój duchowy testament ma polecone spisać jako „wieczyste świadectwo”, czyli stałe świadectwo przeciwko zatwardziałości ludu Izraela (Iz 30, 8). Analogicznie jest w ST opisywana stałość stanów czy sytuacji: autor natchniony stawia pytanie, czy Bóg będzie się „gniewał na wieki” przeciw Izraelowi jako odstępcy (Jr 3, 5), czy przeciwko grzechowi Judy (Jr 17, 4), gdyż Filistyni, jako bezprawnie przetrzymujący Arkę Przymierza, są okryci wstydem „na wieki” (Ps 85, 6). W odnowionej Jerozolimie „Pan będzie ci światłością wieczną” (Iz 60, 19). Także „słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40, 8; Ps 111, 8; 119, 89. 152). Świątynia jest opisana jako stałe / „na wieki” miejsce Bożego przebywania (1 Krl 8, 13); Dawid i jego ród stale / „na wieki” nie czuje się przed Panem winny za śmierć Abnera (2 Sm 3, 28); Gehazi, po niegodnym przyjęciu darów od Naamana i okłamaniu Elizeusza, zostaje ukarany trądem „na zawsze” / stale (2 Krl 5, 27). Jako stała / „na wieki” jest opisana wrogość pomiędzy Izraelem a niektórymi z narodów ościennych – Ammonitami

³⁵ Por. A. Tomasino, עוֹלָם (*‘ôlām*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 347.

³⁶ Por. H. D. Preuß, עוֹלָם (*‘ôlām*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten...*, dz. cyt., vol. 5, s. 1149–1156.

i Moabitami (Pwt 23, 4), Kananejczykami, Chetytami, Peryzzytami, Jebusytami, Ammonitami, Moabitami, Egipcjanami i Amorytami (Ezd 9, 1. 12), Filistynami i Keretytami (Ez 25, 12; 35)³⁷.

Określenie עוֹלָם (*‘ôlām*) jest też często używane w powiązaniu z ideą przymierza pomiędzy Bogiem a ludźmi. Boże obietnice dla ludzi są opisane jako stałe czy też wieczne. I tak przymierze noahickie z Rdz 9, 12. 16 jest określone jako *bērît ‘ôlām* – „przymierze na wieczne czasy”. Podobnie jako „przymierze wieczne” / „na zawsze” jest nazwane przymierze z Abrahamem (Rdz 17, 7. 13. 19; Sdz 2, 1; 2 Sm 7, 24; 1 Krn 16, 15; Ps 105, 10). Także z Pinchase, dzięki jego „zazdrości” / gorliwości wobec Boga i dokonaniu aktowi prześlęganania, Bóg zawiera „przymierze, które mu zapewni kapłaństwo na wieki” (Lb 25, 13). Analogicznie przymierze zawarte przez Boga z Dawidem jest opisywane jako „stałe” / „na wieki” (2 Sm 7, 13. 16. 25. 29; 22, 51; 23, 5; 1 Krl 2, 33. 45; 9, 5; 2 Krn 13, 5; Ps 18, 51; 89, 5). Podobnie warunki wymagane dla poszczególnych przymierzy są określane w ST jako „stałe” / „na wieki” przymierze (*bērît ‘ôlām*): obrzezanie (Rdz 17, 3), zachowywanie szabatu (Wj 31, 16–17), przygotowanie chlebów pokładanych w szabat (Kpł 24, 8). Natomiast szereg przepisów z Pięcioksięgu, jakie należy wypełniać regularnie, zostaje nazwanych jako „stałe rozporządzenia” (*huqqat ‘ôlām*): obchód Paschy i innych świąt (Wj 12, 14. 17. 24; Kpł 23, 14. 21. 41), palenie światła przed Arką Przymierza (Wj 27, 21; 28, 43), trąbienie na zwołanie modlitewne (Lb 10, 8) czy rozmaite przepisy dotyczące przygotowania i składania ofiar (Wj 29, 9. 28; 30, 21; Kpł 3, 17; 6, 18; 7, 34. 36; 10, 9. 15; 16, 29. 34; Lb 15, 15; 18, 8. 11. 19. 23; Ez 46, 14). Sformułowanie *mē ‘ôlām ‘ad ‘ôlām* – „od wieku, aż po wiek” oznacza cały czas (Ps 41, 14; 90, 2; 103, 17). Wyrażenie z Koh 3, 11 „wieczność (*hā ‘ôlām*) włożył w ich serca” (tłumaczenie Biblii Poznańskiej³⁸) jest jedynym miejscem w ST, gdzie rzeczownik *‘ôlām* jest użyty jako podmiot

³⁷ Por. A. Tomasino, עוֹלָם (*‘ôlām*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 348.

³⁸ Księga Koheleta 3, 11: „Także wieczność włożył w ich serce”, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter i M. Wolniewicz, t. 2, Poznań 1997, s. 509. Tłumaczenie tego fragmentu Księgi Koheleta w przekładzie ks. Konrada Marklowskiego w Biblii Tysiąclecia w wydaniu 5 stanowi niestety swoistą parafrazę tekstu: „Dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata”... Jedynie w przypisie znajdujemy nieprecyzyjne wyjaśnienie, iż

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

lub dopełnienie dla czasownika, a prawdopodobny sens tego wyrażenia to omowne wyrażenie idei wieczności. Termin *‘ôlām* jest często używany w późniejszym, pozabiblijnym języku hebrajskim, w którym są powtarzane znaczenia biblijne. Słowo to, częściej niż w ST, występuje tam w formie liczby mnogiej³⁹. W LXX termin *‘ôlām* jest zwykle przekładany jako αἰών, co oznacza „wiek”. W Misznie termin *‘ôlām* oznacza zwyczajowo „wiek” i „świat”, natomiast w złożeniu *‘ôlām hazzeḥ* wskazuje na obecny wiek (świat), a w złożeniu *‘ôlām habbā* desygnuje wiek (świat), który nadejdzie, erę mesjańską⁴⁰.

Podsumowując przegląd starotestamentalnych terminów i związanych z nimi koncepcji, opisujących ideę nieba, należy stwierdzić, że teologia biblijna tego okresu stosowała dwa zasadnicze motywy przestrzenne („ogród (w) Eden”; „niebo”) oraz jeden motyw jakościowy – trwanie. W obrębie każdego z nich można zaobserwować swoisty rozwój danej koncepcji. Biblijny ogród Eden jest symbolem szczęścia, harmonii i przyjaźni Boga z człowiekiem. To opis pierwotnej sytuacji, jaką Bóg zamierzył dla człowieka. „Ogród w Eden” z Rdz 2, 8 to rodzaj oazy, obfitującej w wodę, gdzie Pan Bóg sam zasadził ogród i umieścił w nim człowieka. W greckim tłumaczeniu LXX ogród ten zostaje nazwany „ogrodem rozkoszy”. Natomiast od Ez 28, 13; Jl 2, 3 i Iz 51, 3 „ogród w Eden”, nazwany „ogrodem Boga”, nadal symbolizuje płodność, rozkwit i życie. Ważnym przesłaniem tego motywu jest, iż po grzechu pierwszych ludzi i wygnaniu ich z ogrodu Eden on sam zostaje dla ludzi zamknięty, a nieśmiertelność jest poza zasięgiem człowieka.

Także w obrębie motywu „nieba” obserwujemy jego stopniowe przechodzenie w koncepcję „nowego nieba” i „królestwa Boga”. Od wyobrażenia

„wyraz hebrajski może oznaczać także «wieczność» w popularnym znaczeniu długiego trwania”, s. 745.

³⁹ Por. H. D. Preuß, אֱלָם (*‘alam*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten...*, dz. cyt., vol. 5, s. 1156–1159.

⁴⁰ Por. A. Tomasino, עוֹלָם (*‘ôlām*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 3, s. 349–350.

miejsca wody, utożsamianego często ze zbiornikiem wód kosmicznych, niebo zaczyna być też opisywane jako mieszkanie Boga, które jednak nie może Go objąć. Według przesłania ST człowiek po śmierci nie znajduje się w niebie, ale w szeolu. Niebo swym istnieniem wyraża długą trwałość, lecz jest dla niego przewidziany nie tylko koniec, ale także jego zastąpienie nowym niebem. Ta ostatnia myśl jest szczególnie obecna w późniejszych księgach ST (Iz 65 – 66; Za 1, 8; Dn 7, 13), gdzie niebo staje się miejscem przyszłego królestwa Boga.

Natomiast motyw „trwania” pierwotnie wskazuje na czas nieokreślony, najdalszy lub przyszłość o określonym czasie trwania, długi-stały okresu czasu, nie posiada jednak w biblijnym języku hebrajskim filozoficznego znaczenia wieczności. Terminem *’ôlām* są w ST opisywane przymierza Boga z ludźmi, warunki przymierzy oraz wypełnianie szeregu przepisów z Pięcioksięgu.

1.2. Biblijne terminy i koncepcje greckie dotyczące nieba

Podobnie jak w ST, tak i NT stosuje pojęcia i związane z nimi koncepcje dotyczące nieba w znaczeniach fizycznych i metafizycznych. Termin grecki οὐρανός zawiera oba wspomniane powyżej znaczenia, wskazując zarówno na niebo fizyczne, jak i na firmament jako miejsce Boga; czasami ten rzeczownik jest zastępowany czysto formalnie przysłówkiem ἄνω, w opozycji do κάτω; wreszcie ἀναβαίνω, obok swego znaczenia technicznego (często jako wchodzenie na święta górę, do sanktuarium) bywa używane szczególnie na określenie podniesienia (na wysokość) lub wstąpienia Jezusa⁴¹. Od tłumaczenia LXX po raz pierwszy pojawiają się w grece biblijnej pojęcia mocno obciążone znaczeniami kultur innych narodów: παράδεισος, ὁράω oraz αἰών, które wchodzą następnie do greki nowotestamentalnej.

⁴¹ Por. *Cielo*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1980, s. 280–281.

ἀναβαίνω (*anabáinō*) – wstępować, wchodzić

Termin ten pojawia się w tekstach greckich od czasów Homera. Podstawowym czasownikiem jest: βαίνω (*báinō*) – „iść”, „chodzić”, który jednak nie występuje w tekstach NT, gdzie spotykamy natomiast ἔρχομαι (*érchomai*) – „przybyć”. Złożenie ἀναβαίνω wyraża „bezpośredni ruch do celu”, „wstępowanie” lub „wzrastanie”. Przeważa zwyczajowe użycie ἀναβαίνω: „wchodzi się na górę”, „na trybunę”, „na wyższe piętro mieszkania”. Jeśli celem jest jakieś miejsce święte, to wchodzenie do niego staje się akcją kultyczną. I tak modlący się „wstępuje do świątyni znajdującej się powyżej”, wtajemniczanemu w misteria zostaje obiecane „wstąpienie do świata bogów do nieba” / „względnie na Olimpie” (por. *Mithras Liturgie* 10, 22 (Papyrus 574, Bibliotheque Nationale, Paris).

W LXX czasownik ἀναβαίνω oddaje znaczenie hebrajskiego *ālāh* i jest używany jako sformułowanie wskazujące: „wstępowanie na górę Bożą”, „wstępowanie na drogę w kierunku Jerozolimy”, „wchodzenie do sanktuarium” (Wj 34, 4; 2 Krl 19, 14; 1 Sm 1, 3). W Rdz 28, 12 Jakub we śnie ma wizję, w której objawia się mu drabina, która zgodnie z antyczną kosmologią, prowadzi powyżej, aż do bram nieba. Pośłańcy Boga wchodzą i schodzą, aby wypełniać rozkazy Boga lub aby czuwać nad ziemią. U Jon 2, 7 zstępowanie do świata podziemnego oznacza potępienie i śmierć, natomiast wstępowanie określa łaskę i życie. NT powtarza podstawowe znaczenie ἀναβαίνω jako ruchu: „wstępowania na górę”, „wstępowania do Jerozolimy na święto Paschy” (Łk 2, 4; 18, 10; J 7, 8; Dz 3, 1; Ga 2, 1). W stosunkowo rzadkich przypadkach ἀναβαίνω wskazuje na „proces wzrostu roślin” (Mt 13, 7; por. Rdz 41, 5), natomiast metaforycznie może wyrażać „powstawanie myśli” (Łk 24, 38; 1 Kor 2, 9) lub „wznoszenie modlitw ku Bogu”. U synoptyków pojawia się nowy odcień semantyczny czasownika ἀναβαίνω, kiedy termin ten posiada znaczenie ogólnie duchowe: kiedy Jezus wynurza się z wody Jordanu lub kiedy wstępuje na górę, wtedy oznajmia bliską interwencję Boga. Jezus otrzymuje Ducha Świętego, modli się, wygłasza naukę, uzdrawia, wzywa do siebie (Mt 3, 16 paral.; 5, 1; 14, 23; 15, 29; Mk 3, 13; Łk 9, 28). U Jana czasownik ἀναβαίνω jest stosowany jako wyrażenie wskazujące na „wstępowanie Syna człowieczego” (podobnie w Dz 2, 34; Rz 10, 6; Ef 4, 8). Terminem doń przeciwnym

jest καταβαίνω (*katabáinō*) – „zstępować”. Te dwa pojęcia („wstępowanie” i „zstępowanie”) wskazują na ruch, który w niebie ma swój punkt wyjścia, a na ziemi punkt dojścia i przeciwnie. Nie chodzi tutaj o dowolny ruch niebiański, ale o działanie Jezusa do i w kierunku Boga, wyrażone w kategoriach przestrzennych antycznej kosmologii. Chrystus jako Logos preegzystujący przebywa przestrzeń pośrednią pomiędzy niebem a ziemią i staje się człowiekiem (J 3, 13; 6, 33. 38. 41)⁴².

Z wywyższeniem na krzyżu wstępuje On tam, gdzie był wcześniej (J 6, 62). Jego zstępowanie objawia miłość Ojca, Jego wstępowanie objawia pełnię mocy Bożej. W zstąpieniu Jezus jest objawicielem, a we wstąpieniu tym, który niesie wszystko – celem wypełnienia, przez co Jego naśladowcy otrzymują możliwość stania się dziećmi Bożymi i braćmi Syna (J 20, 17). Zstępując i wstępując, Jezus przebywa przestrzeń, która dzieli Boga od świata, jasność od ciemności. W tej koncepcji jawi się oczywistym tło gnostyckie, jednak katecheza Jana oddala się od gnozy poprzez głoszenie przesłania o Wcieleniu Boga w osobie Jezusa. Syn Boży jest w stałym kontakcie z Ojcem, co zostaje oddane przez obraz anioła, który zstępuje i wstępuje (J 1, 51; por. Rdz 28, 12). W ten sposób obecność Syna człowieczego na ziemi jest ciągłym zstępowaniem i wstępowaniem. Jezus bierze swoje myśli od Ojca i działa w funkcji Ojca. Natomiast termin μεταβαίνω (*metabáinō*) wskazuje w teologii Janowej na „przejście od śmierci do życia”. Jak Jezus w wywyższeniu na krzyżu, tak człowiek w posłuszeństwie wiary przechodzi granicę pomiędzy śmiercią a życiem. Wierzący przenosi się w przestrzeń życiową Zmartwychwstałego (J 5, 24; 13, 1; 1 J 3, 14).

U Pawła, szczególnie w Ef 4, 7–13, sformułowanie ἀναβαίνω και καταβαίνω – „wstępowanie i zstępowanie”, poszerza się i nabiera nowych znaczeń teologicznych. Chrystus, który „wstąpił” coś oznacza, jeśli nie to, że również zstąpił do niższych części ziemi? Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosy, aby wszystko nappełnić” (Ef 4, 9–10). Chrystus jako Wcielony Bóg dokonał zatem tego, co dla człowieka jest niemożliwe. Przebył On wszystkie przestrzenie / wymiary, także śmierć. Nie istnieje zatem jakikolwiek wymiar, przestrzeń czy stan,

⁴² Por. B. Siede, ἀναβαίνω, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 281–282.

którego On nie może objąć i uspokoić (np. zstąpieniu Chrystusa do otchłani przed zmartwychwstaniem, por. Rz 10, 6n; 1 P 3, 18nn; 1 P 4, 5; Ap 1, 18). Termin καταβαίνω oznacza wreszcie w teologii Pawłowej i Janowej „przyjście Kyrios’a” i „zstąpienie niebieskiej Jerozolimy” w czasach ostatecznych (1 Tes 4, 16; Ap 3, 12; 21, 2. 10). Do tego momentu ożywiające dary Boga zstępują z nieba na chrześcijan, zstępuje / przybywa Jego słowo pełne wierności, które pozwala na nadzieję przyszłej chwały (Jk 1, 17n); w ten sam sposób nowe i zbawcze życie pochodzące od Boga przybywa do wierzących i realizuje się w Jezusie jako chleb życia (J 6, 50n. 60)⁴³.

ἄνω (anō) – powyżej, na wysokości, ponad

Termin ten oznacza dosłownie „coś powyżej”, a w znaczeniu czasowym „coś pierwszego”. W odniesieniu do morza ἄνω może wskazywać na „stały ląd” lub na „góry”; w odniesieniu do ziemi ἄνω może oznaczać „powietrze” lub „niebo wraz z bogami”; wreszcie w odniesieniu do świata podziemnego ἄνω może oznaczać „ziemię”. Judaizm międzytestamentalny mocno akcentował opozycję pomiędzy „tym, co powyżej” a „tym, co poniżej”, czyli pomiędzy niebem pojmowanym jako świat Boga a ziemią. Z drugiej strony w wyrażeniach językowych judaizmu tego okresu odnotowujemy paralelizm pomiędzy „tym, co istnieje w niebie” i „tym, co istnieje i dokonuje się na ziemi”. Np. jak niebo nie może utrzymać się bez dwunastu konstelacji niebieskich, tak ziemia nie może istnieć bez dwunastu pokoleń. To, co jest ponad, pochodzi także sprzed czasu. Pod wpływem idei gnostyckich i helleńskich Filon z Aleksandrii dał własną interpretację dotyczącą „tego, co ponad i pod”. Dla Filona świat powyżej i ten poniżej są ułożone według stopni. Stopniem najniższym byłaby ziemia, podczas gdy na stopniu najwyższym znajduje się Bóg. Powietrze oraz materia duchowa reprezentowałyby stan pośredni pomiędzy „światem powyżej” a tym „poniżej”. Jednak dywagacje kosmologiczne Filona nie wpłynęły zasadniczo zarówno na ówczesny judaizm, jak i na Nowy Testament⁴⁴.

⁴³ Por. B. Siede, ἀναβαίνω, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 282.

⁴⁴ Por. H. Bietenhard, ἄνω, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 282–283.

W NT nie występują spekulacje kosmologiczne, które dzieliłyby świat na kolejne sekcje. Bóg jest Stworzycielem i Panem całego świata. Natomiast opozycja występuje, kiedy NT dokonuje rozróżnienia pomiędzy Bogiem świętym a światem grzesznym. W opisach NT Jezus podnosi oczy ku górze (ἄνω), czyli ku niebu, gdzie według antycznych przekonań mieszka Bóg (np. J 11, 41; Dz 2, 19). Podczas gdy Jego nieprzyjaciele mają „niskie” pochodzenie, tj. z tego grzesznego świata, Jezus wywodzi swe pochodzenie z „wysoka” (ἄνω), czyli od Boga, do którego ma wrócić (J 8, 23; 12, 1). W Ga 4, 26 wyrażenie „górne Jeruzalem” oznacza miasto wolności i uwolnionych z niewoli grzechu i śmierci chrześcijan. Jest ono przeciwstawione obecnej Jerozolimie, która trwa w niewoli przymierza Prawa Mojżeszowego zawartego pod górą Synaj (por. Ga 4, 24–25). Pojęcia „wezwanie w górę” czy „meta, nagroda (...) w górę” z Flp 3, 14, do których zmierza Paweł, to odwołanie do Boga w Jezusie Chrystusie. Paweł zachęca do aspirowania do „tego, co w górze”, gdyż zaraz potem dopowiada: „gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga” (Kol 3, 1; por. Ps 110(109), 1; Mk 16, 19)⁴⁵.

οὐρανός (*ouranós*) – niebo

To termin wywodzący się prawdopodobnie z tematu indoeuropejskiego oznaczającego „deszcz”, „wodę”, desygnującego dokładnie „tego” lub „to, co nawilża”, „co zapładnia”. Przymiotnik οὐράνιος, wywodzący się od rzeczownika οὐρανός, wskazuje na „niebiańskość”, czyli na to: „co jest w niebie”, „co z nieba pochodzi”, „co w niebie się dokonuje”. Oznacza także to, „co odnosi się do Boga”, a zatem „coś boskiego”, a czasami samą „boskość”. Może także wskazywać na to, „co stanowi część firmamentu” czy też „część przestrzeni powietrznej”⁴⁶. Natomiast przymiotnik ἐπουράνιος oznacza stan niebiański: będący „w niebie”, „przynależący do boskiego nieba”⁴⁷. Podobne znaczenie posiada też przymiotnik οὐρανόθεν – „z nieba”⁴⁸.

⁴⁵ Por. H. Bietenhard, ἄνω, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 283.

⁴⁶ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 283.

⁴⁷ Por. H. Traub, ἐπουράνιος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 538–542.

⁴⁸ Por. H. Traub, οὐρανόθεν, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 542–543.

W klasycznym języku greckim rzeczownik οὐρανός był używany wyłącznie w formie liczby pojedynczej. W liczbie mnogiej występował bardzo rzadko, w złożeniu οὐρανούς καὶ κόσμους, przeważnie w przekazach późnej tradycji filozoficznej o Anaksymandrze (Pseudo-Plutarch, *Stromateis* 2; Hippolit, *Ref.* I, 6, 2; Aetius, *De placitis philosophorum* 1, 17, 12)⁴⁹. Termin οὐρανός występuje pierwszy raz w tekstach Homera, gdzie wskazuje na „firmament” rozumiany jako sfera niebiańska. Ponieważ obejmuje on wszystko, οὐρανός był uznawany za coś boskiego. W greckiej mitologii religijnej okresu przedhomeryckiego οὐρανός był pojmowany jako boski byt przybyły spoza ziemi, który zapłodnił ją w „świętych nocach”. Lecz Uranos został wykastrowany przez Kronosa, dlatego utracił władzę nad ziemią. Prawdopodobnie wydarzenie to symbolizuje w mitologii oddzielenie sfery nieba od sfery ziemi. W mitologii orfickiej niebo wywodzi swe pochodzenie z wyższych części kosmicznego jaja. Dla Homera niebo (z brązu, z żelaza) wspiera się o kolumny postawione przez Atlasa⁵⁰. W tym niebie zamieszkują niebianie (οὐράνιοι – przede wszystkim Zeus oraz nieśmiertelni ἑπουράνιοι)⁵¹.

W epoce sofistyki (V wiek przed Chr.) wcześniejsze wyobrażenia mitologiczne zmieniły swe znaczenie i tak οὐρανός zaczął od tego czasu wskazywać na niebieski firmament i procesy, jakie na nim się dokonują. W warstwie pojęciowej zmiana ta jest widoczna w terminologii filozoficznej. Niebo wypełnione gwiazdami stało się początkiem filozoficznej wizji bytu i absolutnego poznania. Według Platona niebo może być porównane z uniwersum jako kosmosem (πᾶν, κόσμος), stąd οὐράνος można uznać za realny, rzeczywiście istniejący byt, posiadający własności bytu inteligibilnego, podobnego do bytu absolutnego i doskonałego. Także Arystoteles przyznawał οὐράνος, oprócz znaczenia kosmologicznego, znaczenie czegoś boskiego (θεῖον). Szkoła stoicka mianem nieba określała najwyższe warstwy eteryczne, czyli sprawcze pryncypium świata, w tym sensie oznaczało ono coś boskiego. Natomiast według niektórych systemów gnostyckich

⁴⁹ Por. H. Traub, οὐρανός, A. *Griechischer Sprachgebrauch*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 496.

⁵⁰ Por. Homer, *Odyseja* 1,62, tłum. i oprac. J. Parandowski, Warszawa 1998, s. 34 (Biblioteka Antyczna [dalej: BA] 1).

⁵¹ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 283–284.

οὐράνιοι, definiowane jako byty niebiańskie, posiadają ciała i są istotami pośrednimi o nadludzkiej naturze⁵².

W przykładzie LXX hebrajskie םִן־נָשׁ zostało oddane 665 razy przez rzeczownik οὐρανός. Termin grecki wskazuje na „sferę niebiańską”, często wyobrażaną w helleńskiej kosmologii jako jedna z dwóch (niebo i ziemia) lub trzech (niebo, ziemia, morze) części uniwersum, o ile można określić granice kosmosu. W helleńskim ujęciu mitologicznym niebo było „miejszem bogów”, „siedzibą na Olimpie” skrytą w chmurach. W ujęciu filozofii greckiej od V wieku prz. Chr. niebo było przyrównywane do „bytu absolutnego”. Należy przypomnieć, że w LXX hebrajskie *šāmājim* występuje w formie liczby podwójnej. Natomiast w tłumaczeniu LXX aż 51 razy przetłumaczono hebrajską liczbę podwójną םִן־נָשׁ jako grecką liczbę mnogą od οὐρανός czyli οὐρανοί (por. LXX Iz 44, 23; 49, 13). Ten rodzaj przekładu sprawił, że w niektórych tekstach (LXX Mdr 9, 10; LXX Tb 8, 5; LXX Sdz 9, 12; 13, 18) termin οὐρανοί zaczął propagować orientálną koncepcję wielości sfer niebiańskich oraz pośrednio odsyłać do spekulacji z tym związanych⁵³.

W NT rzeczownik οὐρανός w liczbie pojedynczej występuje 190 razy, a w liczbie mnogiej (οὐρανοί) spotykamy go 94 razy. We wszystkich przypadkach występowania tego terminu krzyżują się znaczenia kosmologiczne i teologiczne znane z ST⁵⁴. Stąd, zwracając się do nieba, nakierowuje się na Boga (Mk 6, 41; 7, 34; Łk 18, 13; J 17, 1; Dz 7, 55), lecz znaczenie teologiczne tego terminu w NT jest szersze. NT nadal posługuje się schematami świata starożytnego, stosując język metaforyczny. Niebo jest zatem mieszkaniem Boga (Mk 11, 25; Mt 5, 16; Łk 11, 13), jest tronem Boga (Mt 5, 34; 23, 22), a ziemia jest Jego podnóżkiem (Mt 5, 35). Być w niebie oznacza być u Boga (Mt 16, 19; 18, 18). Otwarte niebo oznacza bliskość Boga (Mk 1, 10 paral.). Z otwierającego się nieba przychodzi „głos Boży” (Mk 1, 1 paral.). Niebo, podobnie jak w ST, tak i w NT jest mieszkaniem

⁵² Por. H. Traub, οὐρανός, A. *Griechischer Sprachgebrauch*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 498–499.

⁵³ Por. H. Traub, οὐρανός, C. *Septuaginta und Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 509–512.

⁵⁴ Por. D. T. Tsumura, ཤ་མཎིཔ་ (*šāmájim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 165–166.

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

aniołów (Mk 12, 25; 13, 32; Mt 18, 10; 22, 30), którzy oglądają Boga w niebiańskiej wizji (Mt 18, 10). Aniołowie zstępują z nieba na ziemię (Mt 28, 2; Łk 22, 43), z nieba Chrystus strącił też szatana (Łk 10, 18). Niebo jest mieszkaniem Chrystusa, gdzie wraca po zakończeniu ziemskiej działalności (Mk 16, 19; Dz 1, 9–11), gdzie zasiada po prawicy Boga (Mk 16, 19). Z nieba Chrystus przyjdzie na końcu czasów (Mk 8, 33 paral.; 13, 36 paral.; 14, 62; Mt 26, 64). Z nieba przychodzi także Duch Święty (Mk 1, 10; J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7; Dz 1, 8)⁵⁵. Chrześcijanie mają swą ojczyznę w niebie (Flp 3, 20; 2 Kor 5, 1; Hbr 12, 22–24). W niebie uczniowie Chrystusa mają gromadzić swe skarby (Mk 10, 21 paral.; Mt 6, 20; Łk 12, 33), w niebie oczekuje na nich zapłata za trudy poniesione na ziemi (Mt 5, 12; Łk 6, 23). Już teraz imiona uczniów są zapisane w niebie (Łk 10, 20)⁵⁶. Niebo Nowego Testamentu to końcowy etap Królestwa Bożego, to bycie z Chrystusem (Łk 23, 43; Flp 1, 23; 2 Kor 5, 8), to miejsce wiekuistej liturgii (Hbr 4, 14; 8, 1–6; 9, 11; Ap 4, 8–11; 15, 2)⁵⁷.

παράδεισος (*parádeisos*) – ogród, park, raj

Grecki termin παράδεισος wywodzi się z języka awestyjskiego (język klasyczny starożytnej Persji) – od słowa *pairidaēza* (*pari*). W języku średnioirańskim termin ten brzmiał *paradez* i oznaczał „mur graniczny prywatnej posiadłości” oraz „ogród otoczony murem”. W antycznych mitologiach bliskowschodnich termin ten był używany najczęściej tam, gdzie jest mowa o „kraju lub miejscu uprzedniej szczęśliwości” lub też dla czasów bieżących o „miejscach znajdujących się na obrzeżach znanego świata, gdzie żyją bogowie, bohaterowie oraz ci spośród śmiertelników, którzy są do życia w tej szczęśliwości specjalnie predestynowani” (specjalnie przywiezieni za życia lub po śmierci). Termin hebrajski *pardēs* (aramejski *paradēsā*)

⁵⁵ H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 512–535.

⁵⁶ Por. H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 188–190.

⁵⁷ Por. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 143–145.

jest zapożyczeniem z perskiego i oznacza „zwyczajny ogród” (Pnp 4, 13; Koh 2, 5; Ne 2, 8)⁵⁸. W ST znajdujemy pewne odniesienia do mitów rajszych kultury mezopotamskiej czy irańskiej, także fenickiej (np. Ez 28, 13), ale formalnie ST nie używa terminu *par des*. Na opisanie miejsca utraconej szczęśliwości pierwszych ludzi stosuje terminy: „ogród”, „ogród Eden” lub „ogród Boży” (Rdz 2, 8. 15; 13, 10). W tym ogrodzie przed popełnieniem pierwszego grzechu (n.b. grzechu rajskiego ...) człowiek żył we wspólnocie z Bogiem. Prorocy ST przenoszą wyobrażenie rajskości ogrodu Eden na życie przyszłe, stąd Kanaan (Ez 36, 35) i Syjon (Iz 51, 3) mają na końcu czasów wyglądać jak ogród Eden. Na wzór raju jest też przedstawiany kraj Izraela na końcu czasów (Iz 2, 2; 35, 1–10; 41, 18; Ez 47, 1–12; Oz 2, 24; Am 9, 13; Mi 4, 1. 2; Za 14, 8). Nigdzie jednak Kanaan końca czasów nie jest utożsamiany przez proroków z Bożym ogrodem Eden⁵⁹.

W literaturze targumicznej spotykamy tylko raz przenośne użycie terminu *pardēs* celem ukazania gnostyckich spekulacji metafizycznych o znaczeniu kosmogonicznym (por. *T. Hag.* 2, 3 paral. *Hag. j.* 2, I (77b); *Hag. b* 14 b; *Midr. Cant.* a I, 4). Zdaniem Joachima Jeremiasa ten wyjątek może być wytłumaczony wpływem j. greckiego na pojęciowanie późnego judaizmu. Aby wskazać pierwotny ogród rajski (Rdz 2, 15; 3, 23), ale także raj obecny i eschatologiczny, rabini okresu międzytestamentalnego posługiwali się nadal hebrajskim zwrotem *gan' eden* („ogród Eden”) czy analogicznym aramejskim *ginn^etā d^{ec}eden*. Z języka perskiego słowo *παράδεισος* przeszło także jako kalka semantyczna do języka greckiego, gdzie oznaczało „ogród” lub „park”. Pierwsze potwierdzone historycznie użycie terminu *παράδεισος* w języku greckim znajdujemy u Ksenofonta, który go stosował, aby wskazać na „ogrody władców” i „ogrody wielkich możnowładców perskich”. W LXX termin *παράδεισος* pojawia się 47 razy, w przeważającej części jako przekład hebrajskiego *gan* (*gannah*) – „ogród”; 13 razy znajdujemy użycie tego terminu w Rdz 2 – 3, a 4 razy u Ez i 3 u Iz⁶⁰. Także antyczna kultura grecka знаła

⁵⁸ Por. J. Jeremias, *παράδεισος*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 763–764.

⁵⁹ Por. Raj, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 685 (PSB 18).

⁶⁰ Por. J. Jeremias, *παράδεισος*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V s. 764–766.

mitologiczny przekaz o Wyspach Błogosławionych (por. Hezjod, *Prace i dni* 166–173; Pindar, *Ody olimpijskie* II, 61–76) / szczęśliwych Polach elizejskich (por. Homer, *Odyseja* 4, 1996)⁶¹.

Tłumacze LXX, aby odróżnić ogród Eden od innych ogrodów, określali go przymiotnikowo jako:

- (1) „ogród/raj rozkoszy (Boga)”: LXX Rdz 3, 23–24 („ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς”; „z tego ogrodu rozkoszy”)⁶²; Ez 28, 13 („ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ”; „w rozkoszach raju Boga się znalazłeś”)⁶³; Ez 31, 9 („τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ”; „do rozkoszy raju Boga”)⁶⁴; Ez 31, 16 („πάντα τὰ ξύλα τῆς τρυφῆς”; „wszystkie drzewa ogrodu rozkoszy”)⁶⁵; Ez 31, 18 („μετὰ τῶν ξύλων τῆς τρυφῆς”; „z drzewami ogrodu rozkoszy”)⁶⁶; Jl 2, 3 („ὡς παράδεισος τρυφῆς”; „jak raj rozkoszy”)⁶⁷;
- (2) „ogród / raj Boży” – „ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ” (Rdz 13, 10)⁶⁸;
- (3) „jakby ogród / raj Pana” – ὡς παράδεισος κυρίου (Iz 51, 3)⁶⁹.

⁶¹ Por. Homer, *Odyseja* 4, 1996: „Nieśmiertelni wyślą cię na Pola Elizejskie”, BA 1, s. 72. Zdaniem Z. Kubiaka, *Mitologia Greków i Rzymian*, t. 1, Warszawa 1998, s. 208, termin „Pola Elizejskie” (podawane, ale wątpliwe etymologie: „miejsce przyjścia”, „miejsce dotknięte piorunem” – i przez to uświęcone) został wprowadzony przez Homera i stanowi najprawdopodobniej inną nazwę „Wysp Błogosławionych”, gdzie istoty uprzywilejowane są przenoszone wprost z życia, bez przejścia przez bramę śmierci.

⁶² *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, vol. 1 *Leges et historiae*, Stuttgart 1979, s. 5; przekład polski *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014, s. 9.

⁶³ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, vol. 2 *Libri poetici et prophetici*, Stuttgart 1979, s. 820; tłumaczenie własne Autora; R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1555 przetłumaczył: „w rajszych dostatkach się znalazłeś”.

⁶⁴ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 824; tłumaczenie własne Autora; R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1558 tłumaczy zaś „do przepychu ogrodu Boga”.

⁶⁵ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 826; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1559.

⁶⁶ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 826; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1559.

⁶⁷ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 520; tłumaczenie własne Autora; R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1325 tłumaczy: „jak rozkoszny ogród”.

⁶⁸ LXX, vol. 1, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 18: „ὡς ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 20: „jak ogrody Boga”.

⁶⁹ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 636: „ὡς παράδεισον κυρίου”; tłumaczenie własne Autora; R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1426: „jakby raj Pana”.

W Rdz 2, 8. 10; 4, 16 tłumacze LXX dokonali też transliteracji hebrajskiego terminu עֵדֶן (*ēden*) jako nazwy własnej Εἰς („Edem”), ponieważ język hebrajski przez użycie przyimków wskazuje w tych przypadkach Eden jako nazwę geograficzną⁷⁰.

Ogród, o którym myślą tłumacze LXX, jest ogrodem Bożym w takim znaczeniu, w jakim opisuje go autor jahwistyczny lub też w znaczeniu, w jakim żywi się nadzieją, że takim właśnie będzie. W LXX jedynie u Ne 2, 8; Koh 2, 5; Pnp 4, 13 grecki παράδεισος oddaje znaczenie irańskiego *paradez*, czyli ogrodu otoczonego murem. Jak odnotowuje Jeremias w LXX, termin παράδεισος przeszedł zatem zasadniczą zmianę semantyczną: tłumacze LXX przenieśli παράδεισος ze sfery świeckiego rozumienia (jakikolwiek ogród) do znaczenia ściśle religijnego (ogród Eden).

Poza LXX po raz pierwszy w apokryficznym *Testamencie Lewiego* 18, 10 rzeczownik ὁ παράδεισος posiada już, bez dodatkowych określeń przymiotnikowych, znaczenie techniczne raju. Co więcej, właśnie w przedchrześcijańskiej apokalipcie żydowskiej zaczyna się utożsamiać raj pierwotny z rajem ostatecznym, już otwartym dla ludzi (*Testament Lewiego* 18, 10; por. *Testament Dana* 5, 12; *Księga Henocha wersja etiopska* 25, 4; *Księga Henocha wersja słowiańska* 65, 9; 4 *Księga Ezdrasza* 7, 36. 123; 8, 52; *Apokalipsa Mojżesza* 13). W większości tych tekstów (za wyjątkiem *Księgi Barucha wersja syryjska* i *Księgi Henocha wersja słowiańska*) miejscem raju otwartego dla ludzi (*Testament Lewiego* 18, 10; 4 *Księga Ezdrasza* 8, 52; por. też *Wyrocznie Sybilli* 3, 769) jest ziemia, a konkretnie nowa Jerozolima (*Księga Henocha wersja etiopska* 24, 4; 25, 4. 7; 4 *Księga Ezdrasza* 7, 36. 123; 8, 52; *Apokalipsa Mojżesza* 28, 4; *Testament Lewiego* 18, 10). Według autorów rabinackich cechami tej eschatologicznej rajskości są dla zmartwychwstałych sprawiedliwych: spożywanie owoców z drzewa życia, woda i chleb życia, udział w uczcie eschatologicznej. W języku greckim okresu późno-judaistycznego termin παράδεισος stał się zatem terminem technicznym

⁷⁰ Rdz 2, 8 LXX, vol. 1, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 3: „Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εἰς”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 7: „Pan, Bóg, założył ogród w Edemie”; Rdz 2, 10 LXX, vol. 1, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 3: „ἔξ Εἰς”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 7: „z Edemu”; Rdz 4, 16 LXX, vol. 1, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 3: „κατέναντι Εἰς”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 10: „poza Edemem”;

oznaczającym biblijny ogród Eden, w odróżnieniu od wszystkich innych ogrodów, do których opisu stosowano termin κήπος⁷¹.

Według pism apokaliptyki żydowskiej raj obecnie jest ukryty, a znajdują się w nim dusze patriarchów (*Księga Henocha wersja etiopska* 70, 4; *Apokalipsa Mojżesza* 37, 5; *Testament Abrahama* 10B–11B, 20 A), dusze wybranych i sprawiedliwych (*Księga Henocha wersja etiopska* 60, 7; 61, 12; 70, 4; *Księga Henocha wersja słowiańska* 9, 1; 42, 3; *Apokalipsa Abrahama* 21, 6; *Testament Beniamina* 16a). Widać też różnicę w pojmowaniu Szeolu i raj u pomiędzy eschatologią ST a tą z apokalips żydowskich: podczas gdy koncepcja starotestamentalna zakłada, iż dusze wszystkich zmarłych idą do Szeolu, to koncepcje apokaliptyczne dowodzą, iż Szeol jest tylko dla bezbożnych, a sprawiedliwi idą właśnie do raj u. W czasach NT obie powyższe koncepcje współistniały w nauczaniu rabinackim obok siebie: i tak według nauczania jednych ostatecznym schronieniem dusz po śmierci na ziemi jest Szeol (utożsamiany z Hadesem), a według nauczania innych rabinów I wieku jest nim raj. Zdaniem Jeremiasa w tekstach apokaliptyki żydowskiej okresu międzytestamentalnego cały czas chodzi o jeden i ten sam raj – *gan ʿeden*, a nie o trzy odrębne miejsca rajske (pierwotny, międzyczasowy, eschatologiczny). O ich identyczności świadczy obecność pośrodku nich – drzewa życia⁷².

W NT rzeczownik παράδεισος oznacza raj – jako przyszłe miejsce szczęśliwości. Mówi o nim jednak stosunkowo rzadko, bo tylko 3 razy: Łk 23, 43; 2 Kor 12, 4; Ap 2, 7⁷³. Tak incydentalne odniesienia do raj u w NT tłumaczy się tym, że dla Jezusa ogród rajske nie był tematem pierwszoplanowym, ważniejsza w Jego przepowiadaniu była odbudowa wspól-

⁷¹ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 763–765.

⁷² Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 765–766 (por. też *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Hrsg. H. L. Strack, P. Billerbeck, vol. 4. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, München 1961, s. 1118–1120, 1132–1143).

⁷³ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 767; zob. też. παράδεισος, ὁ, -ου, w: R. Popowicz, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995, s. 462 (PSB 3).

noty Boga z człowiekiem, która została zniszczona przez grzech Adama. Podobnie dla pierwotnego Kościoła istotne było skupienie się na kwestii przepowiadania Jezusa i Jego nauki, a nie koncentrowanie się na aspektach wyglądu raju czy cechach ludzi w raju (co było natomiast typowe dla apokaliptyki żydowskiej)⁷⁴.

Pozostałymi określeniami nowotestamentalnymi wskazującymi na stan zbawionych po śmierci są: „łono Abrahama” (Łk 16, 23), „stać w obliczu Pana” (2 Kor 5, 8), „być z Chrystusem” (Flp 1, 23; por. Dz 7, 59; J 12, 26), „królestwo niebieskie” (2 Tm 4, 18), „niebieskie Jeruzalem” (Hbr 12, 22), zamieszkanie „w domu Ojca mego” (J 14, 2)⁷⁵.

We fragmentach z Łk 23, 43 i 2 Kor 12, 4 stosowany jest rzeczownik παράδεισος na opisanie miejsca pobytu dusz sprawiedliwych w okresie między śmiercią i zmartwychwstaniem⁷⁶ (to tzw. raj międzyczasowy / raj ukryty)⁷⁷. O przyszłym raju mówi też Ap 2, 7b: „τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ

⁷⁴ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 770–771.

⁷⁵ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 767; zob. też *Testament Abrahama 20; Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Hrsg. H. L. Strack, P. Billerbeck, vol. 2. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1961, s. 228; *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud...*, dz. cyt., vol. 4, s. 1040. Jak odnotowuje J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 277–278, u synoptyków napotykamy na dwie formuły, którymi określali oni ideę panowania Boga: Królestwo Boże (*basileia tou Theou*) i królestwo niebios / niebieskie (*basileia ton ouranon*). Formuła „królestwo niebios” wydaje się późniejsza od formuły „królestwo Boże”, była znana w okresie redakcji Ewangelii św. Mateusza, stąd ewangelista, pisząc głównie dla judeochrześcijan, używa określenia „królestwo niebios”, a tylko pięciokrotnie stosuje określenie „Królestwo Boże”. Zakładając zjawisko rzadkiego występowania wyrażenia „Królestwo Boże” w środowisku judaistycznym w I wieku, przypuszcza się, że Jezus używał właśnie tego sformułowania. Formuła „królestwo niebios” pojawiła się w literaturze judaistycznej 50 lat po działalności Jezusa, tj. około 80 roku, a wprowadził ją rabbi Johanan ben Zakai.

⁷⁶ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 767, 768–769; zob. też *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud...*, dz. cyt., vol. 2, s. 227; *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Hrsg. H. L. Strack, P. Billerbeck, vol. 3. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1961, s. 534; *Księga Henocha wersja etiopska* 39, 4; 70, 1–4.

⁷⁷ Por. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud...*, dz. cyt., vol. 2, s. 264–269, podaje szereg wyrażen hebrajskich tego okresu, analogicznych do „raju ukrytego”: „świat

φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ – „Zwyciężającemu dam mu zjeść z drzewa życia, które jest w raju Boga”⁷⁸. *Apokalipsa wg św. Jana*, stosując starotestamentalne i późnojudaistyczne wyobrażenia pierwotnego raju oraz prorockie obrazy chwały raju po zakończeniu świata, wprowadza natomiast nowe wyobrażenie rajskości zbawionych – niebiańskie Jeruzalem. Przyjmie ono zbawionych jako nowa ziemia, gdzie będą oni karmieni z drzewa życia i pojeni wodą życia (Ap 21, 10–27; 22, 1–10). W nowym Jeruzalem diabeł zostanie unicestwiony (Ap 20, 10), nie będzie tam śmierci, bólu, krzyku, cierpienia i łez (Ap 21, 4). Zbawieni dostąpią wiecznej wspólnoty życia z Bogiem⁷⁹ (Ap 21, 3: „Oto namiot Boga z ludźmi i rozbije namiot z nimi i oni ludami jego będą, i on Bóg z nimi będzie [ich Bóg]”; Ap 22, 3–5: „I wszelkie wyklęte nie będzie już. A tron Boga i baranka w niej będzie i niewolnicy jego służyć będą mu, i widzieć będą twarz jego, a imię jego na czołach ich. I nocy nie będzie już i nie mają potrzeby światła lampki i światła słońca, bo Pan Bóg świecić będzie na nich, i królować będą na wieki wieków”)⁸⁰. Choć w przytoczonych fragmentach Janowej *Apokalipsy* nie pojawia się termin παράδεισος, to jednak nowa – niebiańska Jerozolima – jest opisywana jako eschatologiczny raj: znajduje się tam rzeka wody życia (Ap 22, 1), aleja drzew życia (Ap 22, 2), starożytny wąż zostaje unicestwiony (Ap 20, 2), zbawieni są wolni od łez, śmierci, żałoby, krzyku i trudu (Ap 21, 4)⁸¹.

Nowością, w stosunku do orędzia ST i myśli okresu późnego judaizmu, jest przepowiadanie NT, że powrót ludzi do raju rozpoczął się wraz z przyjściem Jezusa. On sam ogłasza to orędzie (Mt 11, 5; Łk 7, 22; Mk 10, 2–12) jako aktualizację raju opisanego w Iz 35, 5; kiedy oznajmia swym uczniom jako obowiązującą tę wolę Ojca, która była na początku – w pierwotnym raju (nierozwiązywalne małżeństwo – Mt 19, 8; por. też wątki: chwała, jaką posiadał Adam – Rz 3, 23; stan bez grzechu i bez śmierci – Rz 5, 12; 8, 20).

podziemny”, „niebo”, „Królestwo Boga”, „akademia niebiańska”, „tron Boga”, „skarbiec”, „przymierze żyjących”, „ziemia żyjących”, „u aniołów”, „na kolanach Abrahama”.

⁷⁸ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995, s. 1163 (PSB 1).

⁷⁹ Por. Raj, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 686.

⁸⁰ Por. *Grecko-polski Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 1229, 1233–1234.

⁸¹ Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 767.

Jezus w swej osobie zaofiarował ludziom – chleb życia (J 6; por. Mk 8, 14) i wodę życia (J 4, 10–14; por. Mk 7, 27–29), czyli antyczne symbole raj, którego On jest odnowicielem⁸².

ὁράω (*oráo*) – patrzeć, widzieć

Termin używany w języku greckim od czasów Homera oznacza w sensie podstawowym: „patrzeć”, „spoglądać”; „posiadać wzrok”; „baczyć”, „zważać”, „zwracać uwagę”; „mieć widzenia”, „mieć jasnowidzenia”; „rozpoznać”, „zrozumieć”. W formie z użyciem biernika ὁράω oznacza: „widzieć”, „spoznać”, „zobaczyć”, „zauważyć”, „ujrzeć”, „dostrzec”⁸³. Stąd ὁράω rozumiane jako „widzieć” posiada w języku greckim znaczenie „być żywym”, „mieć udział w życiu” (np. Homer, *Odyseja* 4,2269 – „żyć i widzieć (ζῶειν καὶ ὁρᾶν) światło słońca”; Sofokles, *Oedipus tyrannus* 831 – gdzie ἰδεῖν oznacza „doświadczać”). W przypadkach form znaczeniowych, których brakuje czasownikowi ὁράω, są one dopełnione albo od rdzenia ὀπ- (np. czas przyszły – ὀψομαι), albo od rdzenia εἶδ- jako aoryst aktywny – εἶδον⁸⁴. Zakres semantyczny εἶδον pokrywa się w dużej mierze ze znaczeniem ὁράω. Termin ἰδεῖν w formie aorystu εἶδον – oznacza „widzieć”, „oglądać”, „dostrzegać”, „zobaczyć się z kimś”, „doznać”, „zaznać”, „doświadczyć”, „zobaczyć”, „patrzeć”, „spoglądać na coś”. W znaczeniu poetyckim, w formie *medium* εἶδον oznacza „być widzialnym”, „widnieć”, „ukazywać się”, „wydawać się”, „zdawać się”; z celownikiem „upodobnić się”⁸⁵. W NT oprócz ὁράω i εἶδον innymi czasownikami greckimi, które oddają pojęcie „widzieć”, są także: βλέπω („wiedzieć”, „patrzeć”), ὁπτάνομαι („stać się widzialnym”, „objawić się”), θεάομαι („widzieć”, „kontemplować”, „obserwować”,

⁸² Por. J. Jeremias, παράδεισος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 770.

⁸³ Por. ὁράω, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 307–308.

⁸⁴ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 316.

⁸⁵ Por. εἶδω, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 28–29.

„doświadczać”, „widzieć w wizji”), θεωπέω („patrzeć”, „pójść, aby coś zobaczyć”)⁸⁶.

„Wizja Boga” nazywana też wizją błogosławioną lub uszczęśliwiającą to przenośnia bliska antycznej obrazowości greckiej, gdzie postrzeganie świata i jego opis dokonywał się w sposób szczególny za pomocą zmysłu widzenia. Dla greckiej filozofii i religii to, co boskie, nie było czymś „do wierzenia” czy „do słuchania”, ale „do ujżenia”. W języku greckim dosyć szybko terminy opisujące „widzenie” nabrały także dodatkowego znaczenia i zaczęły wskazywać poznanie intelektualne, co wskazuje, iż aspekt zmysłowy i intelektualny nie były jeszcze rozdzielone i że opracowanie przez νοῦς danych przekazywanych przez zmysły nie wprowadzało jeszcze przeciwstawienia pomiędzy zmysłami a intelektem. Często filozofowie greccy podkreślali niewystarczający i ograniczony zakres poznania zmysłowego (np. Heraklitos, *Fragment* 12), stąd pojawił się problem: do jakiego stopnia można widzieć to, co boskie. Dla Homera bogowie z reguły objawiali się w ubraniach ludzkich, aby później zupełnie zniknąć (np. *Odyseja* 1,96–105; 2,267; 22,205), czy pod postacią ptaka (*Odyseja* 1,319; 3,371; 22,239), były to objawienia zarezerwowane tylko dla wybranych ludzi, nie dla wszystkich jednoznaczne, a ludzie, którym objawiały się poszczególne bóstwa, byli przejęci strachem. U Homera nie istnieje jednak idea, że ten, kto zobaczył boskość, musi umrzeć. W opisach homeryckich przeważa aspekt wizyjności. Natomiast Empedokles był przekonany, że bóstwo jest niewidzialne dla człowieka (*Fragment* 133). Podobnie zdaniem Platona jest niemożliwym widzieć zmysłami świat idei, ten ostatni może być pojmowalny jedynie intelektualnie. Także w greckich kultach misteryjnych akcentowany jest moment wizyjności: błogosławiony jest zatem ten, kto może dostrzec (Pindar, *Fragment* 137). W misteriach eleuzyjskich chodzi prawdopodobnie o widzenie świętych rytów (np. Apulejusz, *Metamorfozy* 11, 23), w misteriach Izdy – o widzenie i adorowanie z bliska bogów podziemnych i bóstwa wyższe, a w liturgii Mitry – o wizje ekstatyczne dla tzw. odrodzonych w duchu. Religijne analogie do eleuzyńskiego „widzenia Boga” można znaleźć w religijności starożytnego Egiptu – w czasach

⁸⁶ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 317–320.

tw. Nowego Państwa (XVI–XI wiek przed Chr.), kiedy mówiono o kultycznym „zobaczeniu boga”⁸⁷. Natomiast gnoza okresu hellenistycznego potwierdza wcześniejszą opinię, iż bóstwo pozostaje niewidzialne dla natury człowieka⁸⁸.

Samo utożsamianie „widzieć” i „wiedzieć” jest przed-greckie, co można odnieść do indoeuropejskiego rdzenia: „wid-”, np. w języku polskim jest obecne w słowach: widzieć i wiedzieć. Jak wskazują językoznawca Émile Benveniste⁸⁹ czy biblista Wilhelm Michaelis⁹⁰, grecki temat (_f) *id-* (_f) *oid-*, jaki znajdujemy zarówno w formie aorystu ἴδον, jak i w czasie dokonanym (*perfectum*) οἶδα, jest używany w wyrazie złożonym ὁράω, gdzie *perfectum* οἶδα („zobaczyłem”, „doświadczyłem świata w życiu”) oznacza czas teraźniejszy „ja jestem”⁹¹. Z tego samego indoeuropejskiego rdzenia „wid-” pochodzi także łaciński temat *vid-* zarówno w *videre*, jak i w *visio*. Jak zauważył Juan Luis Ruiz de la Peña, w refleksji teologicznej Zachodu bardziej podkreślano w wizji Boga element poznawczo-intelektualny (np. *theoria*, kontemplacja)⁹². Tezę tę od czasu XIII-wiecznej scholastyki głosi dziś np. współczesny tomizm⁹³. Dlatego Karl Rahner postulował przy

⁸⁷ Por. A. Niwiński, *Egiptu starożytnego religia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 372, zaznacza, iż w trakcie modlitwy Egipcjanin stał lub klęczał z rękami uniesionymi w geście adoracji bądź padał na twarz, co określano jako „całowanie ziemi przed bogiem”. W czasie świąt kontakt z bóstwem nabierał bardziej uroczystego charakteru i był określany jako „zobaczenie boga”, czyli barki procesjonalnej niesionej na ramionach kapłanów, w której znajdował się zakryty naos (przenośne sanktuarium) z posążkiem boga. Więcej na ten temat, zob. A. Niwiński, *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa 1993.

⁸⁸ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 318–324.

⁸⁹ Por. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. 2. *Potere, diritto, religione*, Torino 1981, s. 414–415.

⁹⁰ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 316, szczególnie przypis 7.

⁹¹ Por. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*, vol. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, s. 415–416.

⁹² Por. J. L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, Roma 1981, s. 237.

⁹³ „Najdoskonalszym zatem poznawczym aktem nadprzyrodzonym jest tzw. «visio beatifica», stanowiąca najwyższy typ zjednoczenia człowieka z Bogiem”, w: Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427 (por. M. A. Krapiec, Z. J. Zdybicka, *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. Krapiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 73–74).

stosowaniu tego terminu łączenie elementu intelektualno-poznawczego z aspektem relacyjnym⁹⁴.

W LXX ὁράω oznacza w większości przypadków akt widzenia, i występuje 520 razy, natomiast analogiczne εἶδον występuje 930 razy. Tam, gdzie LXX idzie za tekstem masoreckim, greckie ὁράω oddaje treść hebrajskiego *rāʾâ*⁹⁵ (około 350 razy), hebrajskiego *hāzâ* (27 razy) i aramejskiego *hāzâ* lub *hāzēh hāwā* (7 razy). Podobnie εἶδον oddaje znaczenie *rāʾâ* (670 razy), *hāzâ* (17 razy) i *hāzâ* (19 razy). We frazie „widzieć chwałę Bożą” (np. Ps 96, 6; Iz 26, 10; 35, 2; 66, 18) chodzi o szczególny dar objawienia się Boga w swej chwale, doświadczany intelektualnie, a nie fizycznie. W LXX termin βλέπω pojawia się 130 razy i najczęściej odpowiada hebrajskiemu *hāzâ*; termin ὀπτάνομαι (2 razy), θεάομαι (8 razy, z czego raz odpowiada hebrajskiemu *hāzâ*), θεωρέω (56 razy, z czego 11 razy odpowiada hebrajskiemu *hāzâ*). W Septuagincie ὁράω i εἶδον są typowymi terminami, które wskazują akt widzenia w sensie wizjonersko-ekstazy-prorockim i metaforycznym. Nawet jeśli jest stosowane słowo „widzieć”, to oznacza ono nie tyle widzenie, co doświadczanie Boga, słyszenie Go. Takie rozumienie ὁράω, εἶδον czy pokrewnych terminów w przekładzie LXX wynika, tak jak w Biblii hebrajskiej, z zachowania zasady z Wj 33, 20b, że „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”. Stąd patriarchowie Abraham, Izaak i Jakub, podczas Bożych teofanii, doświadczają Bożej obecności, ale nie widzą Boga na własne oczy. Podobnie prorocy w swych wizjach nie widzą Boga, lecz w tych sytuacjach Bóg, przemawiając do nich, w tym także do Mojżesza, daje im jedynie poznać swą wolę. Mojżesz i siedemdziesięciu starców Izraela widzieli Boga z daleka, w Jego majestacie, i nie umarli (Wj 24, 9–11). Jedynie Mojżesz mógł się zbliżyć bardziej do tronu Bożego (Wj 24, 12). Zasadniczo, według ST, człowiek nie może jednak zobaczyć Boga. Ten sam Mojżesz zakrywa twarz wobec wizji

⁹⁴ Por. K. Rahner, *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autoscienza di Cristo*, w: K. Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1965, s. 225–230; K. Rahner, *Visio beatifica*, w: K. Rahner, *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, vol. 8, Brescia 1977, s. 637.

⁹⁵ Por. H. F. Fuhs, *rāʾâ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, Hrsg. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids (Michigan) 2004, s. 208–242.

krzaku gorejącego (Wj 3, 6); Mojżesz może zobaczyć jedynie Boże plecy (Wj 33, 20). Przekonanie o niemożliwości zobaczenia Boga przez człowieka (Wj 19, 21; Kpł 16, 2; Lb 4, 20; Sdz 13, 22) jest jednak zestawiane w ST z tymi wydarzeniami, kiedy to Bóg sam ze swej inicjatywy objawia się człowiekowi i mówi z nim (Rdz 12, 7; 17, 1; 26, 2. 24; 35, 9–10; 2 Krn 1, 7; 7, 12; Hi 19, 26; 23, 9; 34, 29; 42, 5). Niemożność widzenia Boga przez człowieka to prawdopodobnie skutek grzechu rajskiego (Iz 6, 5)⁹⁶. ST, szczególnie w Psalmach, podkreśla jednak ciągle pragnienie widzenia Boga przez człowieka (Ps 11, 7; 16, 11; 17, 15; 21, 7; 27, 13; 36, 10; 42, 3; 63, 3; 140, 14)⁹⁷.

W późnym judaizmie użycie terminów związanych z „widzeniem” nie jest homogeniczne. W pismach apokaliptycznych podkreśla się sam moment wizji (np. *Księga Henocha wersja etiopska* 14, 15; 18, 14; *Księga Jubileuszów* 32, 17; 44, 3). Jednak apokaliptyka żydowska tego okresu w żaden sposób nie opisuje wizji Boga jako celu, do którego się dąży i jaki ostatecznie się osiąga. I tak w *Księdze Barucha wersja grecka* 6 wyrażenie $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ wskazuje jedynie na oglądanie niebiańskich wspaniałości jak słońce czy feniks. *Księga Henocha wersja etiopska* 89, 30 omija problem wizji Boga przez odwołanie się do wymyślonych imion („owca”, „pan owiec”, ect.), jednak sama wizja Boga jest uznana za możliwą rzeczywistość eschatologiczną. W 4 *Księdze Ezdrasza* 7, 87 opisany jest stan grzeszników, którzy po śmierci najpierw – przez 7 dni – przebywają w stanie pośrednim, a w ostatnim dniu tej wstępnej, siedmiokrotnej kary mają oglądać oblicze Najwyższego, przeciwko któremu grzeszyli i przez którego zostaną

⁹⁶ Por. W. Michaelis, $\acute{o}\rho\acute{\alpha}\omega$, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 324–334.

⁹⁷ Jak odnotowuje T. Tułodziecki, *Widzenie Boga w świetle księgi Psalmów*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 209, M. Dahood w swoim studium *Psalms I, 1–50*, AB 16, Garden City 1966, XLIX, starał się dowieść, iż zacytowane powyżej fragmenty Psalmów mają charakter eschatologiczny i wskazują na nagrodę dla sprawiedliwego, którą będzie oglądanie oblicza Bożego w niebie (tzw. „visio beatifica”). Jednak koncepcja ta została jednoznacznie skrytykowana i odrzucona przez: L. Dorna, *The Beatific Vision in Certain Psalms: An Investigation of Mitchell Dahood's Hypothesis*, Chicago 1980 i J. F. Healey’a, *The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms*, „Orientalia” 53 (1984), s. 245–255. Badacze ci wykazali, iż żaden z wymienionych Psalmów nie zawiera w swojej treści problematyki eschatologicznej. Dlatego także w Psalmach sformułowanie „ujrzeć / widzieć oblicze Boga” oznacza jedynie tyle, co wierzyć w Boga, którego nie można zobaczyć (por. T. Tułodziecki, *Widzenie Boga...*, dz. cyt., s. 120–121).

osądzeniu w dzień sądu. Analogicznie sprawiedliwi zobaczą dzień chwały, czyli oblicze Pana (4 *Księga Ezdrasza* 7, 91; 7, 98; *Apokalipsa Mojżesza* 31). Według 4 *Księgi Ezdrasza* 6, 25; 9, 8 człowiek nie dochodzi do wizji samego Boga, lecz do wizji swego zbawienia. W *Psalmach Salomona* 17, 31. 44; 18, 6 mówi się o doświadczeniu $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, która poświadcza samą siebie w łasce okazanej Izraelowi. Natomiast w *Księdze Jubileuszów* 1, 28 można przeczytać o obietnicy, że na końcu czasów Bóg objawi się naocznie każdemu (por. *Wyrocznie Sybilli* 5, 426; 4 *Księga Ezdrasza* 13, 52; *Testament Zabulona* 9, 3). Przeciwnie do przekazów literatury apokaliptycznej rabini okresu późnego judaizmu podkreślali moment słuchania Boga, natomiast byli bardzo ostrożni, jeśli chodzi o wszystko, co jest związane z wizjami i stanami ekstazy. Charakterystycznymi wyrażeniami omownymi dla frazeologii rabinackiej były: „zachować oblicze szekinah”, „zachować oblicze króla wszystkich królów”, „widzieć oblicze szekinah”. Jedynie w bezpośrednich cytowaniach ST można znaleźć sformułowania: „widzieć Boga”, „widzieć oblicze Boga”, „widzieć chwałę Boga”. Wizja Boga była częścią ówczesnej eschatologii rabinackiej: w stanie pośrednim *gan' eden* pobożni będą widzieć oblicze szekinah, podczas gdy bezbożni zostaną tego pozbawieni. Jedynie po zmartwychwstaniu w świecie, który nastąpi – błogosławieństwo będzie polegało na wizji Boga (np. *Księga Liczb* 20; *Miszna: Berachot*, *Talmud babiloński* 17a). Późniejsze teksty rabinackie podkreślały natomiast okres „dni Mesjasza”, dlatego przenosiły na ten etap wizję Boga, która miała następować natychmiast po śmierci⁹⁸.

⁹⁸ Por. W. Michaelis, óρᾱω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 335–339; M. Parchem, *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009), s. 99–142, w swym studium stwierdza, iż wiara w zmartwychwstanie, sąd nad umarłymi i życie wieczne (dla sprawiedliwych – szczęście, dla bezbożnych – potępienie) pojawia się w literaturze międzytestamentalnej (II wiek przed Chr. – I wiek po Chr.) w kontekście apokaliptycznym (por. Dn 12, 1–3; literatura henochiczna: *Księga Strażników*: 1 Hen 22, 24–27; *Apokalipsa zwierząt*: 1 Hen 90, 33; *List Henocha*: 1 Hen 91, 10. 92, 3. 104, 2–6). Różne aspekty tej wiary podlegały rozwojowi, zwłaszcza jako interpretacja i ubogacenie motywów obecnych w Dn 12, 1–3. Teksty z Qumran uwypuklały szczególnie wiarę w życie wieczne (1 QS; 1 Q34; 4 Q181). Odpłata po śmierci miała stanowić konsekwencję życia na ziemi. Ta wiara była szeroko akceptowana w judaizmie I wieku po Chr. (4 Ezd 4, 35–42. 7, 32–37. 14, 35; 2 Ba 49–51. *Księga*

W NT najczęściej używanymi terminami odnoszącymi się do „widzieć” są: εἶδον (350 razy), βλέπω (137 razy), ὁράω (113 razy), θεωρέω (58 razy), θεάομαι (22 razy) i ὁπτάνομαι (1 raz)⁹⁹. Nowy Testament nie zwraca szczególnej uwagi na aspekt fizjologiczno-psychologiczny postrzegania przez widzenie i rzadko opisuje spotkanie Bogiem w kategorii wizji wyobrażeniowej. W NT nie istnieje też typowe dla filozofii greckiej rozróżnienie pomiędzy światem zmysłowym a inteligibilnym. Co więcej, ewangelie nie podają opisu twarzy Jezusa czy innych osób (za wyjątkiem Łk 19, 3), nie opisują kolorów, nie podają charakterystyki topografii terenu, gdyż tym, co miało być przekazane w katechezie ewangelicznej, są przede wszystkim czyny i słowa Jezusa¹⁰⁰. W NT, w przeciwieństwie do ST, występują bardzo nieliczne opisy objawień onirycznych (Mt 1, 20; 2, 13. 19) czy teofanii (za wyjątkiem Dz 7, 2)¹⁰¹. Bóg dalej pozostaje niewidzialny – ἀοράτω (1 Tm 1, 17), nikt z ludzi Go nie widzi – εἶδεν, ani nie może zobaczyć – ἰδεῖν δύναται (1 Tm 6, 16). Dopiero w czasie ostatecznym, według Mt 5, 8, ludzie czystego serca będą Boga „widzieli” (ὄψονται); według 1 Kor 13, 12, w wieczności będziemy widzieli Boga „twarzą w twarz” (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον), a nie tak jak obecnie „widzimy” (βλέπομεν), „jakby w zwierciadle” (ὡς ἐν ὀπίπτῳ); według Hbr 12, 14, „widzenie” (ὄψεται) Pana będzie możliwe dzięki jeszcze doczesnemu szukaniu pokoju ze wszystkimi i dzięki uświęceniu; według Ap 22, 4, słudzy Pana będą Go „widzieli” (ὄψονται). Tematykę tę szczególnie rozwija czwarta ewangelia kanoniczna. Dla Jana Ewangelisty Bóg jest niepojmowalny i niewidzialny, lecz właśnie tego Boga objawia Syn (J 6, 46; 14, 9). Widzieć Boga w i przez Chrystusa jest tym samym, co wierzyć (J 12, 44–45). To postrzeganie Boga przez wiarę / wizję zostanie dopełnione na końcu świata przez zmartwychwstanie ciał dzięki wierze w Jezusa Chrystusa

Przypowieści: 1 Hen 46, 6. 48, 10. 51, 1–2. 62, 15–16; Ps Sal 2, 30–31. 3, 11–12. 4 Syb 179–182).

⁹⁹ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 340–346.

¹⁰⁰ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 346–348.

¹⁰¹ Por. *vedere, visione*, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 1930.

(J 6, 40)¹⁰². W teologii Janowej wizja Boga wynika także z wzajemnej miłości (1 J 4, 12; 1 J 3, 2)¹⁰³.

αἰών – trwanie, przyszłość, wiek; αἰωνίος – trwałość, wieczność

Hebrajskie *’ôlām* (czas bardzo odległy, zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości; jakiś odległy czas) LXX przetłumaczyła jako εἰς τὸν αἰῶνα – Ps 9, 8¹⁰⁴ (por. Ps 89(90), 2¹⁰⁵; Ps 91(92), 9¹⁰⁶; Ps 101(102), 13¹⁰⁷; Ps 144(145), 1¹⁰⁸; Syr 18, 1)¹⁰⁹. Jednak przekład „wieczność” nie odpowiada dokładnie znaczeniu w wielu fragmentach ST i grozi niebezpieczeństwem narzucenia tekstom ST greckiego czy chrześcijańskiego rozumienia wieczności. W okresie hellenistycznym hebrajskie *’ôlām* prawdopodobnie uległo semantycznym wpływom greckiego αἰών. Stąd znajdujemy w literaturze apokaliptycznej okresu międzytestamentalnego wyrażenia „ten czas” / „czas historii” (*’ôlām ha-ze*; ὁ αἰὼν οὗτος) oraz „czas, który przyjdzie” / „czas eschatologiczny”

¹⁰² Por. εἶδον, w: W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, Chicago 1957, s. 220; C. R. Koester, *Hearing, Seeing, and Believing in The Gospel of John*, „Biblica” 70 (1989), s. 327–348; ὁράω, w: *Manual Greek Lexicon of the New Testament*, ed. G. Abbott-Smith, Edinburgh 1999, s. 322.

¹⁰³ Por. W. Michaelis, ὁράω, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 351–368.

¹⁰⁴ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 7; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 838: „na wieki”.

¹⁰⁵ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 99: „καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 923: „od zawsze i na zawsze Ty jesteś”.

¹⁰⁶ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 101: „σὺ δὲ ὕψιστος εἰς τὸν αἰῶνα κύριε”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 925: „Ty, o Panie, jesteś najwyższy na wieki”.

¹⁰⁷ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 109: „σὺ δὲ κύριε εἰς τὸν αἰῶνα μένεις”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 932: „Ty natomiast, Panie, jesteś zawsze”.

¹⁰⁸ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 158: „καὶ εὐλογῆσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 978: „chcę błogosławić Twe imię zawsze i na wieki wieków”.

¹⁰⁹ LXX, vol. 2, edidit A. Rahlfs..., dz. cyt., s. 406: „Ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ”; tłum. R. Popowski, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 1213: „Wszystko bez wyjątku stworzył wiecznie Żyjący”.

(‘ôlām habbā; ὁ αἰὼν μέλλων). 2 Hen 65, 6–8 oddaje różnicę pomiędzy tymi dwoma czasami, choć nie jest to jeszcze koncepcja teologiczna, jaka zrodzi się w chrześcijaństwie (Por. 2 *Księga Barucha* 54, 21; 4 *Księga Ezdrasza* 6, 25). Należy też zaznaczyć, że w okresie hellenistycznym i rzymskim istniało w judaizmie napięcie pomiędzy ideą zmartwychwstania a ideą nieśmiertelnej duszy. Zwolennicy zmartwychwstania utrzymywali, iż u końca czasów dusza połączy się na nowo ze zmartwychwstałym ciałem i tak odrodzony człowiek otrzyma dopiero nagrodę lub karę. Odzwierciedleniem tej koncepcji w Biblii hebrajskiej jest jedynie zapis z Dn 12, 2, a modyfikacją tej idei jest przekonanie rabinackie, że tylko sprawiedliwi zmarli zmartwychwstaną, aby mieć udział w eonie mesjańskim. Natomiast zwolennicy idei o nieśmiertelnej duszy po śmierci twierdzili, iż dusza nadal żyje po śmierci ciała i od razu otrzymuje nagrodę lub karę. W *Testamencie Abrahama* 12–13 (około 100 roku po Chr.) można zatem przeczytać, że po śmierci ciała każda dusza staje na sąd z uczynków przed Ablem synem Adama. Sprawiedliwi dostępują zbawienia, a niegodziwi idą na ogniste męki. Napięcie między tymi dwoma ideami judaistycznymi utrzymywało się także w judeochrześcijaństwie I wieku¹¹⁰.

Tematem greckiego rzeczownika αἰὼν jest partykuła αἰ wzmocniona sufiksem ω, która wskazuje na siłę życiową, siłę, która tworzy i czyni rodzaj ludzki. Termin αἰὼν oznacza zatem najpierw ludzki wymiar siły życiowej, siłę życiową konkretnej osoby. Dlatego u Homera w *Odysei*¹¹¹ połączenie ψυχή i αἰὼν wskazuje na człowieka żyjącego oraz na witalność człowieka żyjącego. Stąd też αἰὼν wziął ludzką konotację oraz swój wymiar czasowej ograniczoności. Toteż tak długo, jak w człowieku nienaruszenie trwa jego αἰὼν, tak długo żyje sam człowiek¹¹².

¹¹⁰ Por. S. A. White, *Życie pośmiertne i nieśmiertelność – Judaizm drugiej świątyni i wczesne chrześcijaństwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, [konsult. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 1996, s. 835–836 (PSB 5).

¹¹¹ Odyseusz, pozbawiwszy wzroku Polifema, mówił do niego, w: Homer, *Odyseja* 9, 523: „Bodajbym tak mógł ogołocić ciebie z duszy i wieku (ψυχή και αἰὼν) i posłać cię do domu Hadesa”, BA 1, s. 124; podobnie: Homer, *Iliada* 5, s. 684–690, tłum. i oprac. I. Wieniewski, Kraków–Wrocław 1984, s. 111; *Iliada* 22, s. 55, 58–467; *Odyseja* 7, s. 224.

¹¹² E. Benveniste, *Expresion indo-européene de l'éternité*, Paris 1937, s. 109.

Według Platona istnieje radykalny rozdział pomiędzy światem spostrzeganym zmysłowo, a światem idei, stąd też wynika nieprzekraczalna granica pomiędzy wiecznością (αἰδιος), będącą cechą świata idei, a czasowością (χρόνος), będącą cechą zmiennej rzeczywistości widzialnej:

„Czas zrodził się jednocześnie z niebem, aby zrodzone razem, razem się także rozpadły, gdyby kiedyś miały się rozpaść. Utworzony został według modelu substancji wiecznej, aby był możliwie najpodobniejszy do niej (κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς αἰωνίως, ἵν' ὡς ὁμοιοτάτος αὐτῷ κατὰ δύναμιν). Model bowiem jest bytem wiecznym, a czas od samego początku istniał, istnieje i istnieć będzie”¹¹³.

Stąd przeszłość, teraźniejszość czy przyszłość to atrybuty przynależące do odbicia wieczności, którą jest czas. Obraz, który jest pierwowzorem, trwa poza wszelkim czasem¹¹⁴. Dla Platona αἰών i αἰωνίως stanowią treść idei wieczności, którą porównuje on z czasem. Tak pojmowana wieczność nie jest nieskończonym astronomicznym czasem, lecz formą życia Bożego / idei. Wieczność jest niezmienna, bez przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, jej obrazem jest stworzony czas, w którym są dni, noce, miesiące i lata. Pomiędzy wiecznością a czasem istnieje, według Platona, różnica jakościowa, jak pomiędzy doskonałym wzorem a zwykłą odbitką. Dla Platona wieczność jest zatem całkowicie a-czasowa¹¹⁵. Tak radykalanego

¹¹³ Platon, *Timajos* 38b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 46 (Biblioteka Klasyków Filozofii [dalej: BKF] 153).

¹¹⁴ Platon, *Timajos* 37d–38a: „Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancję Żyjącego modelu. Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedynego, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały, zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to część Czasu. Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury”, s. 45 (BKF 153).

¹¹⁵ Por. R. D. Mohr, *Plato on Time and Eternity*, „Ancient Philosophy” 6 (1986), s. 36–46; S. Łojek, *O tryumfie (platońsko-chrześcijańskiej) wieczności nad (presokratejską) nieśmiertelnością*, „Edukacja filozoficzna” 45 (2008), s. 135–152.

przeciwstawienia wieczności (αἰδῖος) i czasu (χρόνος) nie ma w myśli Arystotelesa, dla którego jedna i druga są cechą materii, która przejawia się jako wieczna. Pierwsza przyczyna ma atrybut trwania (αἰών), w którym w sposób przygodny uczestniczą inne byty. Dlatego dla Arystotelesa αἰών było trwaniem, obejmującym także χρόνος i αἰδῖος. To, co zmienne, nie może według Stagiryty, udoskonalić się w niezmiennie i wieczne¹¹⁶. Dla stoików materia stanowiła jedyny rodzaj istnienia, w którym można wyróżnić dwa czynniki – bierny i czynny, przy czym ten ostatni był przez nich utożsamiany z pneumą (πνεῦμα). Pneuma była określana negatywnymi przymiotnikami – nieśmiertelny (ἄφθαρτος) i niezrodzony (ἀγέννητος). Te przymioty określały, według stoików, wieczność. Filon z Aleksandrii, przejmując od Platona naukę o ideach, utożsamiał ją z myślami Bożymi, a wieczność rozumiał podobnie jak Platon: „τὸ χρόνον παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον” (Filon Aleksandryjski, *Quod Deus sit immortal.* 32)¹¹⁷.

W łacińskim *aeuus* (*aevus*), *aeuum* (*aevum*) znajdujemy ten sam rdzeń *ai-*, który występuje w greckim αἰών. Początkowo *aeuus* (*aevus*) właśnie w formie rodzaju męskiego kalkował greckie αἰών i oznaczał „trwanie”, „coś ożywionego”. Do formy męskiej *aevus* została przypisana forma neutrum: *aevum*, powiązana z czasem. Ostatecznie właśnie ta druga forma wyparła pierwszą. Od *aevus* pochodzi rzeczownik *aevitas* oraz *aetas*, wskazujące wiek lub czas całego życia, oraz formy przymiotnikowe: *aeuitermus*, a następnie *aeternus*. Od rzeczownika *aetas* został też urobiony rzeczownik nieokreślony *aeternitas*, który oznacza nieskończony okres trwania. Po raz pierwszy terminu *aeternitas* użył Ciceron (lata 106 – 43 przed Chr.) w swoim *De inventione* (około roku 84 lub 83 przed Chr.), w którym określił, że czas („tempus”) jest częścią *aeternitas* („pars quaedam aeternitatis”)¹¹⁸. Odwrotnie zatem niż w języku greckim, gdzie wieczność (αἰών) miesza się znaczeniowo i wielu aspektach z czasem konkretnym, w języku łacińskim

¹¹⁶ Por. W. von Leyden, *Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle*, „The Philosophical Quarterly” 14/54 (1964), s. 35–52.

¹¹⁷ A. S. Jasiński, *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie*, Opole 1991, s. 25–33.

¹¹⁸ Por. M. T. Ciceron, *De inventione* 1,34.

terminy *tempus* i *aeternitas*, w wymiarze praktycznym dla rzymskiego rektora, wskazują na czas jako na część (*pars*) wieczności¹¹⁹.

W NT pojęcie wieczności nigdy nie jest opisywane jednym greckim słowem, lecz zawsze stosowane są wyrażenia, w których pojawia się, wskazujący na określony przedział czasu, rzeczownik αἰών. Podobnie w tekstach NT jest stosowany przymiotnik αἰώνιος, którego zakres semantyczny wskazuje, iż przynależy on ewidentnie do słownictwa greckiej filozofii. Nowy Testament, stosując określenie αἰών, wskazuje długość trwania tego czasu w formie negatywnej, tzn. jest on przeciwstawiony światu Bożemu (Mk 4, 19; Mt 13, 39. 40. 49; Łk 16, 8; Rz 12, 2; 1 Kor 1, 20; 2, 6; 10, 11; por. 2 Księga Barucha 54, 21; 4 Księga Ezdrasza 6, 25). Termin αἰών jest również rozumiany apokaliptycznie jako przyszłość (Mk 10, 30; Ef 1, 21; Hbr 6, 5), odnoszony do Boga jest stosowany często w formie superlatywu – podwojenia: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων – „na wieki wieków” (Ga 1, 5; Ef 3, 21; Flp 4, 20; 1 Tm 1, 17; 2 Tm 4, 18; Hbr 1, 8; 1 P 4, 11; 12 razy w Ap)¹²⁰. Wszyscy synoptycy (Mk 10, 17. 30¹²¹; Mt 19, 16. 29¹²²;

¹¹⁹ Por. E. Benveniste, *Expresion indo-européenne de l'éternité...*, dz. cyt., s. 104; A. Arnout, *Morphologie historique du latin*, Paris 1914, s. 3; A. Meillet, *Morphologie historique du latin...*, 3.

¹²⁰ Por. A. S. Jasiński, *Według postanowienia wiecznego Boga...*, dz. cyt., s. 403–406.

¹²¹ Por. K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme. Marco 8, 27–10, 52*, Roma 2002 (Pontificio Istituto Biblico) na s. 148.152–154 wykazuje, iż Mk 10, 27–31 jest perykopą zdominowaną przez tematykę życia eschatologicznego („życie wieczne”, „wejść do królestwa Bożego”, „być zbawionymi”). Sam dialog Jezusa z bogatym młodzieńcem rozgrywa się w jednym miejscu, a opowiadanie o tym jest uwypuklone przez zastosowanie inkluzji za pomocą wyrażenia ζῶντι αἰώνιος. Jezus zaznacza dwa czasy i wskazuje na efekty pójścia za Nim: w czasie obecnym uczniowie otrzymają w zamian stokrotność w rzeczach i osobach, a w wieku przyszłym – życie wieczne. Zatem na pytanie młodego bogacza co zrobić, aby osiągnąć życie wieczne (Mk 10, 17) zostaje udzielona odpowiedź: zostawić wszystko i naśladować Jezusa (Mk 10, 30).

¹²² A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2008, s. 265 (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament I/2), w komentarzu egzegetycznym do Mt 19, 16 odnotowuje, iż pytanie o życie wieczne odznacza się tutaj silnie judaistyczno-apokaliptycznym kolorytem (por. Dn 12, 1). Życie wieczne według tradycji judaistycznej jest rozumiane jako określenie przyszłego wieku oraz ustanowienie Królestwa Bożego. W komentarzu do Mt 19, 29 A. Paciorek na, s. 277 podkreśla, iż jeśli Marek w swej wersji tej perykopy kładzie nacisk na nagrodę w tym życiu, to Mateusz – na nagrodę życia wiecznego, która jest obecna już teraz, ponieważ pewność przyszłej nagrody stanowi źródło obecnej radości.

Łk 10, 25; 18, 18. 30¹²³) posługują się zwrotem ζῶν αἰώνιον („życie wieczne”), lecz nie stanowi on rdzenia ich katechezy o zbawieniu, ale nawiązują oni bardziej do tradycji apokaliptyczno-judaistycznej¹²⁴.

Natomiast w *Ewangelii wg św. Jana* idea życia wiecznego stanowi *novum* treściowe, ściśle związane z Wcieleniem się Syna Bożego. U Jana przymiotnik αἰώνιος nie określa wieczności Boga, lecz trwałość Jego daru życia: poznanie Boga i zjednoczenie z Nim (J 17, 3)¹²⁵. Bóg przez Syna obdarowuje

¹²³ Analogiczne rozważania o apokaliptyczno-judaistycznym wydźwięku Łk 10, 25 znajdujemy u: F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 559–560 (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament III/1).

¹²⁴ E. P. Gould, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, odnotowuje: „Eternal life was the term in common use among the Jews to denote the blessings of the Messianic kingdom, both here and hereafter”, *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Edinburgh 1982, s. 190; podobnie C. A. Evans, *Word Biblical Commentary*, vol. 34B. *Mark 8:27–16:20*, Nashville 2001, s. 95, który, odnotowując judaistyczny kontekst pytania i odpowiedzi o życie wieczne (np. *Tg. Onq. Lev 18:5*), podkreśla, iż Jezusowa odpowiedź wskazuje, że posłuszeństwo Prawu, jeśli łączy się z miłością bliźniego, w rezultacie daje życie wieczne.

¹²⁵ G. R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary 36. John*, Waco (Texas) 1987, s. 296–297, podkreśla, że definicją życia wiecznego, o której mówi ewangelia Janowa to: znajomość Boga i Jego Syna Jezusa, czyli Chrystusa, którego posłał Bóg. Myśl ta ma swoje zaplecze kulturowe w tradycji judaistycznej, zarówno tej palestyńskiej (np. Bar Qappara, *Ber. 63a*, widział esencję Prawa w Prz 3, 6: „Poznawaj [tj. znaj – kursywa i uwaga G. R. Beasley-Murray] Go na każdej swej drodze, a On twe ścieżki wyrówna”, BT⁵), jak i hellenistycznej (np. Filon Aleksandryjski, *Deus 143*, końcem ścieżki mądrości jest „znajomość i rozumienie Boga”). W teologii Janowej poznanie Boga, oprócz elementu intelektualno-poznawczego zawiera także osobową relację i komunię z Bogiem, to wejście we wspólnotę (*koinonia*) Ojca i Syna. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*. Vol. 3. *Introduction and Commentary on Chapters 13–21*, transl. by D. Smith, A. G. Kon, New York 1982, s. 172–173, dowodzi, iż tekst J 17, 3 wskazuje, że „życie wieczne” osiąga się dzięki wspólnocie z Ojcem i Jego Synem Jezusem lub poprzez Jezusa Chrystusa, który prowadzi człowieka do wspólnoty z Bogiem Ojcem. Sentencja J 17, 3 nie mówi nic więcej, co potwierdza także 1 J 2, 25. Natomiast w historii egzegezy dla ojców greckich ten tekst stanowił punkt teologicznego odrzucenia wszelkich form pogańskiego politeizmu (np. Jan Chryzostom, *Homilia 80*, 2, PG 59, k. 435). Natomiast dla niektórych ojców łacińskich fragment J 17, 3 stanowił punkt odniesienia dla tezy o wizji uszczęśliwiającej w niebie, którą najpełniej z czasem rozwinął Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana 17*, lect. I,3. Dlatego Rudolf Schnackenburg wskazuje, iż J 17, 3 nie stanowi jakiegokolwiek definicji o poznawczym widzeniu Boga, natomiast zarówno komentowany fragment, jak i cała teologia Janowa odnoszą się do obecnej-aktualnej wspólnoty wierzącego z Bogiem jako wypełnienia

wierzących życiem wiecznym (J 3, 16)¹²⁶, Jezus jest dawcą życia wiecznego (J 17, 2; 1 J 5, 11). Od strony człowieka wymagana jest wiara (J 3, 15; 1 J 5, 13), dzięki której może on spożywać pokarm, który „trwa na życie wieczne” (J 6, 27)¹²⁷, Ciało i Krew Pana (J 6, 54) na życie wieczne¹²⁸, będące sferą, do której nie ma dostępu śmierć (J 12, 25)¹²⁹, gdyż jest ono związkiem z Bogiem Ojcem i Synem (J 17, 3; 1 J 5, 10)¹³⁰.

Jak zauważa Rudolf Pesch, ewangeliczny zwrot ζῶνιον („życie wieczne”) jest życiem wiecznym w przyszłym eonie. Życiem które wypływa i pochodzi z oczekiwanego zmartwychwstania umarłych. Esencjalna treść

ludzkich oczekiwań na zbawienie, co osiąga się w wierze i unii miłości z Jezusem Chrystusem.

¹²⁶ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*. Vol. 1. *Introduction and Commentary on Chapters 1–4*, transl. by K. Smyth, New York 1967, s. 400 (Herder's Theological Commentary on the New Testament), zaznacza, iż Janowe sformułowanie „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” wskazuje, że wieczna „destrukcja”–„potępienie”–„sąd” dokonują się w niewierze w Jezusa, tak jak „życie”–„życie wieczne” dokonuje się w wierze w Jezusa. Miejscem zatracenia duszy i ciała, czyli całego człowieka była według wierzeń żydowskich Gehenna, co znajduje swój oddźwięk u synoptyków np. Mt 10, 28), natomiast u Jana spotykamy właśnie korelatywną koncepcję potępienia lub życia wiecznego. Według Jana człowiek może uciec od katastrofalnego zatracenia, czyli mieć „życie wieczne” jedynie przez wiarę w Jezusa (J 3, 36).

¹²⁷ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*. Vol. 2. *Introduction and Commentary on Chapters 5–12*, transl. by C. Hastings, M. McDonagh, D. Smith, R. Foley, New York 1980, s. 37–38 (Herder's Theological Commentary on the New Testament), wskazuje, iż J 6, 27 mówi o „życiu wiecznym” jako o darze zbawienia. Dlatego niezależnie od symbolicznych konotacji z midraszem o chlebie życia czy ogólnoreligijną symboliką „pokarmu” odnoszoną do życia (także życia wiecznego), J 6, 27 jest przede wszystkim odniesieniem do Eucharystii.

¹²⁸ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*. Vol. 2..., dz. cyt., wykazuje, że J 6, 54 przez podkreślenie realistycznego rozumienia sakramentalnego posiłku (tj. spożywanie ciała, picie krwi) odrzuca tym samym jakiekolwiek rozumienie magiczne czy gnostyckie. Sakramentalne spożywanie Ciała i picie Krwi Jezusa Chrystusa są bowiem dla wierzącego sposobem uzyskania osobistej komunii z Jezusem.

¹²⁹ L. Morris, *The Gospel according to John. Revised Edition*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids (Michigan) 1995, wskazując na opozycję pomiędzy ψυχήν (tym życiem; życiem doczesnym) a ζῶνιον αἰώνιος (życiem w wieku, który przyjdzie), zaznacza, iż pierwsze (ψυχήν) oznacza naturalne życie człowieka, podążanie za pragnieniami i afektami, bez respektowania woli Boga. Drugie (ζῶνιον αἰώνιος) to życie w posłuszeństwie Bożej woli.

¹³⁰ Por. A. S. Jasiński, *Według postanowienia wiecznego Boga...*, dz. cyt., s. 403–409; S. Mędała, *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12, 34*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) nr 4–5, s. 199–216.

eschatologicznej nadziei na zbawienie rozwinęła się w chrześcijaństwie od II wieku, kiedy to autorzy chrześcijańscy zaczęli ją wiązać właśnie z wyrażeniami: „życie wieczne” lub „życie”. Natomiast samo sformułowanie ζῶναι αἰώνιον w tradycji judaistycznej jest powiązane ze wskazaniem określonego zachowania, w zamian za którego stosowanie wierzący otrzyma wynagrodzenie czy też dziedzictwo. Stąd zwrot „odziedziczyć życie wieczne” stanowi formułę związaną z eschatologią zbawienia¹³¹. Joachim Gnillka zwraca uwagę, że w judaizmie międzytestamentalnym pytanie o życie wieczne było związane z wyborem konkretnego postępowania moralnego. Jeśli świątynia w Jerozolimie była uznawana za miejsce życia, to życie wieczne zakładało wiarę w zmartwychwstanie umarłych. Wiara ta rozpowszechniła się w judaizmie wyłącznie w powiązaniu z apokaliptyką żydowską. Ta zaś głosiła, że zbawienie zapewnia nie tylko sama przynależność do narodu wybranego, ale każdy pojedynczy człowiek powinien być przynaglony do podjęcia decyzji moralnej i do dania własnym życiem dobrego przykładu innym. Sposób postępowania wyznaczała zaś Tora, interpretowana przez wielu rozmaicie. Jednak rygoryzm interpretacji Tory przez rabinów rozmaitych szkół, szczególnie tej z Qumran, sprawiał, że wielu nawet najbardziej pobożnych Żydów odczuwało zamieszanie w kwestii zbawienia¹³².

Koncepcja wieczności w NT jest zatem dosyć dwuznaczna, odnosi się bowiem do dwóch różnych schematów czasowych: jeden mówi o istnieniu czegoś przez cały czas, drugi o wiecznym istnieniu określonego odcinka czasu, rozumianego często w kategoriach okresu zaczynającego się od pewnego punktu. Czas w tym drugim znaczeniu jest szczególnie wykorzystywany

¹³¹ R. Pesch, *Il vangelo di Marco. Parte seconda. Testo e traduzione. Commento ai capp. 8,27–16,20*, ed. italiana: ed. M. O. Soffritti, trad. Soffritti, Brescia 1982, s. 215 (Commentario teologico del Nuovo Testamento II/2).

¹³² J. Gnillka, *Marco*, trad. G. Poletti, Assisi 1987², s. 548 (Commenti e Studi Biblici). W tym kontekście charakterystyczne są uwagi, jakie poczynił w swoim komentarzu William L. Lane, *The Gospel of Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1974, s. 365, kiedy, mówiąc o zdecydowanie judaistycznym kontekście pytania o życie wieczne z Mk 10, 17–30, przytacza z ówczesnego judaizmu szereg tekstów paralelnych z pytaniem o życie wieczne: *Psalmi Salomona* 14,6 (postępujący sprawiedliwie odziedziczą od Boga życie wieczne); analogicznie: *Psalmi Salomona* 3,16; 14,10; 1 *Księga Henocha* 38,4; 40,9; 48,3; 2 *Księga Machabejska* 7,9; 4 *Księga Machabejska* 15,3; Talmud Babiloński, *Traktat Berachot* 28b.

w literaturze apokaliptycznej jako motyw przydatny do opisu przejścia od jednej epoki do drugiej¹³³. W oparciu o analizy leksykalne i składniowe, dokonane przez Jamesa Barra, odrzucono we współczesnej biblistyce tezę, iż grecka wersja NT wyraża tylko jedno podejście do czasu – uwzględniające jego nieskończoność, które miałyby odzwierciedlać jedynie hebrajski sposób myślenia¹³⁴. Można zatem dziś mówić, iż w nowotestamentalnej i wczesnochrześcijańskiej literaturze są obecne trzy koncepcje wieczności: (1) wieczność nieograniczona, (2) wieczność ograniczona i (3) życie wieczne:

(1) wieczność nieograniczona odnosi się do przypadków, w których jest ona postrzegana jako rzeczywistość pozbawiona końca i granic, nieograniczona parametrami miar czasowych. W NT takie ujęcie pojawia się rzadko: w kontekstach tych wspomina się o Bogu i Jego egzystencji (wieczny tron i królestwo Boga: Hbr 1, 8; Ap 4, 9. 10; 5, 13; o Chrystusie: Ap 7, 12; 2 P 1, 11; o wieczności Boga i Jego świata: 1 P 1, 25; Ap 10, 6; 15, 7; w doksologiach odnoszących się do Boga: Hbr 13, 21; 1 P 4, 11; 5, 11; w nawiązaniu do Ducha Świętego: Hbr 13, 20). W tekstach ojców apostoelskich mamy do czynienia z takim rozumieniem wieczności, gdy jest mowa o wieczności Boga i Jego władzy (Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 35, 3; 55, 6; 61, 2), gdy wspomina się o Chrystusie (*Męczeństwo Polikarpa* 14, 3), w doksologiach w odniesieniu do nieskończoności Boga (Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 32, 4; 50, 7; 58, 2; 61, 3) i do Chrystusa (*Didache* 9, 2; 3; Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 64; *Homilia z II wieku* 20, 5; *List do Diogneta* 12, 9);

(2) wieczność ograniczona to koncepcja dotycząca egzystencji, która rozpoczęła się w pewnym punkcie i może być rozciągnięta na nową epokę. W NT odzwierciedlają ją teksty Dz 3, 21 (Bóg obiecał wszystko odnowić, co przepowiedział przez swych świętych proroków „od wieków”. Termin „od wieków” dotyczy działalności proroków, posiada wydźwięk apokaliptycznej odnowy dokonywanej przez Boga; analogiczne znaczenia pozabiblijne, w tym u ojców apostoelskich: Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 32, 4; *List Pseudo-Barnaby* 18, 2; *Didache* 16, 4) i Dz 15, 18 (za pomocą

¹³³ Por. S. E. Porter, *wieczność, wieczny*, w: R. P. Martin, P. H. Davids, *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostoelskich*, [red. wyd. pol. J. Kręcidło], Warszawa 2014, s. 1064 (PSB 39).

¹³⁴ Por. J. Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962² (Studies in Biblical Theology 33).

określeń zaczerpniętych z Iz 45, 21 Jakub dodaje do cytatu z Am 9, 11–12 sformułowanie o „odwiecznych działaniach Pana”, czyli o działaniach znanych od czasu, od kiedy można było je znać). Innym sposobem użycia tej koncepcji wieczności jest odniesienie jej do określonego odcinka czasu, często z nawiązaniem do przyszłości, często w kontekście władzy Chrystusa (Hbr 13, 8; 2 P 3, 18; 2 J 2) lub pełnienia woli Boga (1 J 2, 17; Ap 22, 5; Hbr 9, 15; 1 P 5, 10). Analogiczne zastosowanie tej koncepcji spotykamy u ojców apostołskich (Hermas, *Pasterz* 2, 3, 3; *List Pseudo-Barnaby* 6, 3; 9, 2; 11, 10–11; Ignacy Antiocheński, *List do Smyrnieńczyków* 1, 2; *Homilia z II wieku* 6, 7);

(3) życie wieczne pojawia się wtedy, kiedy występuje wyrażenie złożone τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον lub ζωὴ αἰώνιος, gdzie użycie przymiotnika określającego rzeczownik wskazuje, iż jest to wyrażenie typowo greckie, a nie hebrajskie (gdzie zastosowana byłaby raczej dopełniaczowa forma rzeczownika). Koncepcja ta opisuje warunki obecnej i przyszłej relacji z Bogiem opartej na zbawczym dziele Chrystusa (1 J 1, 2; 5, 20; por. 1 J 2, 25; 3, 15; 5, 11. 13. 20; Jud 21; Dz 13, 46. 48), Hbr 5, 9 mówi podobnie o wiecznym zbawieniu. Koncepcja ta pojawia się także u ojców apostołskich (Hermas, *Pasterz* *Wizja* 2, 3, 2; 3, 8, 4; *Didache* 10, 3; Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* 18, 1; *Homilia z II wieku* 5, 5; 8, 4, 6; *Męczeństwo Polikarpa* 14, 2; 2, 3)¹³⁵.

Teologiczny przekaz Biblii wiąże wszelkie życie i jego jakość wyłącznie z Bogiem. Człowiek nie posiada życia sam z siebie, ale jako jedno ze stworzeń Bożych został obdarowany życiem przez Boga. NT, podobnie jak ST, przedstawia Boga jako Pana życia, który określa trwałość swego daru życia dla wszelkich stworzeń. Bóg w ST jest opisany jako Bóg żywy, obdarzający ludzi życiem i powołujący ich do życia. Obecne życie ludzkie jest kruche, ale święte. Bóg obiecuje swym stworzeniom ciągłość ich życia, bo to Bóg jest źródłem życia¹³⁶. Według NT nowością jest

¹³⁵ Por. S. E. Porter, *wieczność, wieczny*, w: R. P. Martin, P. H. Davids, *Słownik późnych ksiąg...*, dz. cyt., s. 1065–1066.

¹³⁶ ST stale podkreśla, iż Bóg jest życiem i nim obdarowuje. Wzywać „Boga żywego” (Joz 3, 10; Ps 42, 3), oznacza występować w charakterze „sługi Boga żywego” (Dn 6, 21; 3 Krl 18, 10. 15), przysięgać się „na Boga żywego” (Sdz 8, 19; 1 Sm 19, 6; Iz 40, 28; Jr 10, 10), to przypominać Jego niezwykłą żywotność. Życie pojawia się na ostatnim etapie dzieła stwarzania jako jego ukoronowanie. (Rdz 1, 21–22. 24. 28). Ludzkim ideałem ST jest to, by cieszyć się jak najdłużej obecnym istnieniem (Koh 11, 8; Ps 27, 13),

natomiast wskazanie na Jezusa jako na Pana życia (Mt 6, 25; Mk 3, 4 paral.; Mk 12, 27 paral.; J 11, 15. 21; Mt 7, 14; 18, 8n paral.; 9, 6; 16, 25n; 19, 16 paral.; 19, 29 paral.)¹³⁷. W Nim jest życie (J 1, 4; 1 J 1, 1; J 5, 26; 10, 10; 17, 2; 14, 6; 11, 25), bo Jezus jest życiem (J 10, 11. 15. 17n; 1 J 3, 16; 1 Kor 15, 45; Dz 3, 15; Dz 5, 20). Chrześcijaństwo to życie w Chrystusie (J 5, 24; Rz 6, 3; 6, 13; 6, 10n; J 17, 3; 10, 14; Kol 3, 3; 2 Kor 6, 16; Ef 4, 18; 2 P 1, 4; Rz 8, 10; Flp 1, 21). W Chrystusie dokonało się wchłonięcie śmierci przez życie (2 Kor 4, 10; 2 Kor 5, 4; 1 Kor 15, 35–55). Wieczność to bycie w niebie (Ap 6, 9), bycie z Chrystusem (Flp 1, 23; 2 Kor 5, 8), to być podobnym do Boga i oglądanie Go takim, jakim jest (1 J 3, 2), twarzą w twarz (1 Kor 13, 12), w ciele chwalebnym i zmartwychwstałym (Kol 3, 4), w Jeruzolimie niebieskiej (Ap 21, 3), skąd wytryska źródło życia i gdzie rośnie drzewo życia (Ap 22, 1; 22, 14. 19); gdzie nie będzie już więcej śmierci (Ap 21, 4; 20, 14), gdzie wszystko zostanie w pełni poddane Bogu, który będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15, 28)¹³⁸.

umrzeć, jak Abraham, w szczęśliwej starości i sytości życia (Rdz 25, 8; 35, 29; Hi 42, 17). Dzieci są uważane za przedłużenie życia rodziców (Rdz 15, 1–6; 4 Krl 4, 12–17; Ps 127; 128; Za 8, 4n). Wszystkie istoty żywe podlegają prawu śmierci (Rdz 6, 3; Rdz 47, 8; Hi 14, 1; Ps 37, 36; Mdr 2, 2; Ps 39, 6; Ps 90, 10; Ps 144, 4; Syr 18, 9), a życie jako dar Boży jest zawsze zależne od Boga (Iz 42, 5; Ps 104, 28; Pwt 32, 39). Życie jest święte, bo pochodzi od Boga (Rdz 2, 7; Mdr 15, 11) i do niego prowadzi, który odbiera w chwili śmierci (Hi 34, 14; Koh 3, 19; 12, 7). Dlatego Bóg zabrania wszelkich mordów (Rdz 4, 11–15; 9, 4–5; Wj 20, 13), także na zwierzętach (Kpł 17, 11). Bóg swoim stworzeniom obiecuje ciągłość ich życia (Rdz 3, 22; Ez 18, 32; Mdr 1, 13n; 2, 23); i wskazuje swym stworzeniom „drogi życia” (Wj 15, 26; Wj 23, 26; Kpł 18, 5; Pwt 4, 1. 40; Prz 2, 19; Prz 11, 19; Ps 16, 11; Pwt 30, 15; Jr 21, 8; Ha 2, 4; Ba 3, 14). Bo to Bóg jest źródłem życia (Jr 2, 13; 17, 13; Ps 36, 10; Prz 14, 27; Ps 63, 4; Ps 84, 11). Według proroków zaś istota życia sprowadza się do „szukania Jahwe” (Am 5, 4n; Oz 6, 1n). Bóg jest nadzieją grzesznika na życie przyszłe (Ez 33, 11–14; 37, 11–14; Iz 53, 8; 53, 10; 2 Mch 7, 23. 36; Dn 12, 2n) (por. A.-M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, „Concilium” 6–7 (1970), s. 214–222).

¹³⁷ Por. A. S. Jasiński, *Chrześcijaнин a życie wieczne (Mt 19, 16. 19)*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne perspektywy orędzia biblijnego*, red. A. S. Jasiński, Opole 1999, s. 189–196; A. S. Jasiński, *Osoba arcykapłana a zbawienie wieczne w Liście do Hebrajczyków*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe...*, dz. cyt., s. 197–205.

¹³⁸ A.-A. Viard, J. Guillet, *życie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. L. Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1156–1161.

W podsumowaniu rozważń dotyczących greckiej terminologii i koncepcji biblijnych dotyczących eschatologicznego nieba należy stwierdzić, iż podstawowymi motywami teologicznymi są: „wstępowanie” i „zstępowanie”, „powyżej – na wysokości – ponad”, „raj”, „widzenie” Boga, „trwanie – wieczność”. Pozostałymi określeniami NT na oznaczenie stanu zbawionych po śmierci są określenia: „łono Abrahama”, „stać w obliczu Pana”, „być z Chrystusem”, „królestwo niebieskie”, „niebieskie Jeruzalem”, zamieszkanie „w domu Ojca mego”. W NT przeważają motywy przestrzenne, których jest osiem: „wstępowanie” / „zstępowanie”; „powyżej” – „na wysokości – „ponad”; „niebo”, „raj”, „łono Abrahama”, „królestwo niebieskie”, „niebieskie Jeruzalem”, zamieszkanie „w domu Ojca mego”. Natomiast pozostałe cztery to motywy jakościowe: „widzenie” Boga, „trwanie – wieczność”, „stać w obliczu Pana”, „być z Chrystusem” — wskazujące już nie ziemskie, ale niebiańskie przebywanie człowieka z Bogiem.

Naczelnym motywem teologicznym NT dotyczącym życia pośmiertnego zbawionych jest niebo. W NT sformułowanie „raj” pojawia się jedynie 3 razy i oznacza przyszłe miejsce szczęśliwości. Nowością teologii NT jest trynitarnie opisywanie nieba: oprócz mieszkania Boga Ojca niebo to mieszkanie Chrystusa, gdzie ostatecznie zasiada po prawicy Boga, skąd przyjdzie na końcu czasów. Z nieba przychodzi także Duch Święty. Motywy przestrzenne „wstępowania” i „zstępowania” oraz „powyżej” – „na wysokości – „ponad” są ewidentnie związane z naczelnym motywem nieba i Boga. Motyw widzenia Boga to metafora opisująca duchowe doświadczenie Boga, a motyw trwania wskazuje na długość istnienia osoby. Związane z tym ostatnim pojęcie „życia wiecznego” nie stanowi centrum orędzia o zbawieniu, przynależy do żydowskiego pojmowania czasu eschatologicznego. U Jana „życie wieczne” jest związane z Wcieleniem Syna Bożego i wskazuje na trwałość życia jako Bożego daru.

1.3. Rozwój biblijnej koncepcji nieba

Dla teologii ST i NT wspólny jest podstawowy przekaz teologiczny wszystkich wymienionych motywów dotyczących nieba. NT, powtarzając zasadniczą tematykę nieba znaną ze ST, dodaje nowe wątki teologiczne.

Własnym dla ST jest motyw „ogrodu (w) Eden” / „ogrodu Boga” – jako obraz pierwotnej płodności, rozkwitu i życia. Własnym dla NT są motywy: „wstępowania-zstępowania” (obok znaczenia przestrzennego, działanie Jezusa, mające wymiar soteriologiczny), „powyżej – na wysokości – ponad” (motyw przestrzenny symbolizujący niebo), „raju” (miejsce szczęśliwości) oraz „widzenia Boga” (niemożliwe w doczesności, nastąpi w czasach ostatecznych – dla ludzi czystego serca). Przy podkreśleniu całej specyfiki językowej i kulturowej, właściwej dla obu przymierzy, zarówno w ST, jak i w NT powtarzają się motywy: „nieba” oraz „trwania” – „wieczności”. Motyw „nieba” w ST odnosi się do symboliki wody; ma wymiar kosmologiczny oraz teologiczny; niebo to mieszkanie Boga, miejsce przyszłego „królestwa Boga”. NT powtarza znaczenia kosmologiczne i teologiczne ST. Wątkami własnymi NT dla tematyki nieba są: niebo to mieszkanie Chrystusa, stamtąd przychodzi Duch Święty; to ojczyzna chrześcijan, zapłata za życie ziemskie, stąd „nowe niebo” to byciem z Chrystusem, miejsce wiekistej liturgii, końcowy etap Królestwa Bożego. Motyw „trwania / wieczności” w ST odnosi się do wyrażenia najdalszego czasu, przyszłości o określonym okresie, długiego-stałego okresu czasu, czas przymierza Boga z ludźmi i czas stałego zachowywania warunków przymierza. W NT *αἰών* wskazuje długość trwania lub trwałość (np. życia), a w ujęciu apokaliptycznym jest rozumiany jako przyszłość, czas eschatologiczny, który nadejdzie.

Wydaje się, że spośród analizowanych wątków tematycznych uprzywilejowanym w Biblii jest motyw nieba, który łączy wszystkie pozostałe. Poniżej zarysuję zatem rozwój teologii „nieba” w Piśmie Świętym.

Znaczenia nieba w Starym Testamencie

Bóg a niebo. W teologii ST dotyczącej nieba najważniejszą kwestią jest myśl, że to Bóg – Jahwe stworzył niebo i ziemię, czyli cały świat (Rdz 1, 1; Iz 42, 5; Ps 33, 6). Tak jak całe stworzenie, również i niebo, firmament (Ps 19, 2) oraz byty niebiańskie (Ps 29, 9) wychwalają Boga¹³⁹. Według

¹³⁹ D. T. Tsumura, 𐤁𐤏𐤅 (šāmājim), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 163–164.

najstarszych przekonań żydowskich Bóg zamieszkuje na Synaju i stamtąd wkracza w historię (Pwt 33, 2; Sdz 5, 4; Ab 3, 3). Istniało również przekonanie, że Bóg zamieszkuje górę Syjon (Am 1, 2; Iz 8, 18). Obok tych koncepcji geograficznych, spotykamy w ST dosyć heterogeniczną ideę, że Bóg co prawda przebywa na ziemi w świątynnych ciemnościach „świętego świętych” (1 Krl 8, 13), ale nawet wszystkie niebiosy nie wystarczą, aby Go objąć (1 Krl 8, 27). Prawdopodobnie pod wpływem wierzeń kananejskich dotyczących Baala, zostało przyjęte nazywanie Jahwe „Bogiem / Panem nieba” (Rdz 11, 5; 24, 3) lub „królem nieba” (Ps 29, 10). Stąd Jahwe jako król nieba zaczął być nazywany, podobnie jak bóstwa kananejskie, tym, który dosiada obłoków (Pwt 33, 26; Ps 68, 5; Iz 19, 1), będąc władcą nieba, Jahwe wybudował też pałac ponad oceanem niebieskim (Ps 104, 3). Jahwe, opisywany na wzór ugaryckiego bóstwa El, zasiada na tronie niebiańskim otoczony przez byty niebiańskie będące Jego doradcami (1 Krl 22, 19; Iz 6, 3; Hi 1, 6; Ps 82, 1; Dn 7, 9)¹⁴⁰. Jahwe w otoczeniu swego dworu niebiańskiego jest jednak jedynym Bogiem na niebie i na ziemi (Pwt 4, 39; 10, 14)¹⁴¹.

Koncepcja Jahwe zasiadającego na niebiańskim tronie zaczyna przeważać nad wcześniejszymi poglądami na temat Jahwe zamieszkującego na Synaju: z miejsca panowania znajdującego się ponad firmamentem (Wj 24, 9) Jahwe zstąpił na Synaj (Wj 19, 18). Niebo staje się zatem sferą Bożą *par excellence*¹⁴². Wątki o zamieszkaniu Jahwe w niebie, skąd pozwala, aby było słyszane Jego słowo, są szczególnie widoczne w teologii Pwt 4, 36; 12, 5. 11. 21; 26, 15. Według tej koncepcji na ziemi, a konkretnie w świątyni jerozolimskiej zamieszkuje jedynie „imię” (*shēm*). W dalszym ciągu jest powtarzane stwierdzenie, że wszystkie niebiosy nie wystarczą, aby objąć Jahwe, ani świat widzialny, ani ten niewidzialny nie są w stanie objąć Jahwe, gdyż są one tylko Jego stworzeniem, a On zawsze jest wyższy od każdego stworzenia i nie pozwala się zamknąć w jakikolwiek sposób (1 Krl 8, 27; Ps 113, 5). Jak Jahwe jest w niebie, tak i jego słowo, które trwa na wieki ma w niebie swą siedzibę (Ps 89, 3; 119, 89). Człowiek pobożny

¹⁴⁰ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 503–507.

¹⁴¹ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 285.

¹⁴² Por. D. T. Tsumura, שָׁמַיִם (*šāmājim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 164.

lamentuje nocą, że Jahwe pozostaje w ukryciu (Lm 3, 44), dlatego Go wzywa, aby rozdarł niebo i zstąpił (Iz 63, 19). Bóg, który mieszka w niebie, jest wzywany (Pwt 26, 15; 1 Krl 8, 30) poprzez wznoszone ku niebu ręce (Wj 9, 29. 33), podobnie jest przyzywany w momencie przysięgania (Pwt 32, 40). Wybrańcy Jahwe mogą być przez Niego porwani do nieba (Rdz 5, 24; 2 Krl 2, 11; Ps 73, 24). Stanowi to znak szczególnego wybrania, ponieważ dla ST niebo nie było miejscem przebywania zmarłych czy błogosławionych po śmierci, gdyż zstępowali oni do Szeolu. Niebo w wierze antycznego Izraela nie stanowiło zatem centralnego punktu odniesienia dla wierzeń dotyczących życia pośmiertnego; było ono wspominane okazjonalnie i uznawane za miejsce zbawienia przygotowywanego dla Izraela, lecz samo zbawienie zawsze miało dokonać się na ziemi¹⁴³.

Opisy nieba. ST przekazuje wielość koncepcji starożytnego Wschodu dotyczących nieba. Niebo, ziemia i piekło tworzą razem budowlę świata (Wj 20, 4; Ps 115, 15–17). Powyżej płaskiego dysku ziemi, otoczonego oceanem, znajduje się niebo lub firmament wyobrażany jako powłoka lub kulista sfera¹⁴⁴. Ponad tym niebem rozciąga się niebiański ocean (Rdz 1, 8; Ps 148, 4–6). Ponad widzialnym firmamentem ziemi znajdują się inne sfery niebiańskie. Echa podobnych wyobrażeń nieba można odnaleźć w wyrażeniach „niebiosa niebios” (Pwt 10, 14; 1 Krl 8, 27; Ps 148, 4). W ST brakuje natomiast wyobrażenia nieba i świata posiadającego wartość normatywną i sakralną, które byłoby osadzone w ramach precyzyjnie określonego modelu kosmologicznego¹⁴⁵. Starotestamentalne opisy nieba są raczej racjonalne, nawet jeśli w dyskursie pobrzmiewają elementy mitologiczne¹⁴⁶. I tak niebo ma okna (Rdz 7, 11; 2 Krl 7, 2), przez które mogą staczać się w dół wody przetrzymywane w niebie; niebo opiera się

¹⁴³ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 509; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 285; P. S. Johnston, *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 83–103.

¹⁴⁴ Por. B. W. Matysiak, *Niebo w hebrajskim obrazie świata*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 38 (2000) nr 1, s. 295–304.

¹⁴⁵ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 502.

¹⁴⁶ Por. D. T. Tsumura, 𐤍 𐤔𐤌𐤕 (šāmājim), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 160–163.

na kolumnach (Hi 26, 11) albo na fundamentach (2 Sm 22, 8); jest ono rozciągnięte jak namiot (Iz 40, 22; 44, 24; Ps 104, 2) lub jak rozwinięty zwój księgi (Iz 34, 4); może ono być także rozdarte (Iz 63, 19). Kosmos jest porównywany do domu, gdzie niebo stanowiłoby strop (Ps 104, 3; Am 9, 6). Oprócz firmamentu także przestrzeń powietrzna ponad ziemią jest w ST określana jako niebo (Rdz 1, 26; 6, 7). Ponad firmamentem znajdują się zbiorniki śniegu, gradu (Hi 38, 22), wiatrów (Jr 49, 36; Hi 37, 9; Ps 135, 7) i wody (Ps 33, 7; Hi 38, 37), która po nawodnieniu ziemi deszczem jest przeznaczona do powrotu do nieba (Hi 36, 27; Iz 55, 10). W sensie przestrzennym można mówić o czterech krańcach nieba (Jr 49, 36; Za 2, 10; 6, 5; Dn 7, 2). Człowiek nie może wstąpić do nieba (Pwt 30, 12; Prz 30, 4). Próba zbudowania wieży sięgającej nieba była zarozumiałą głupotą, która została ukarana (Rdz 11, 4)¹⁴⁷.

Niebo w ST jest synonimem trwałości (Pwt 11, 21; Ps 89, 30). Jednak prorocy przepowiadają sąd nad niebem, który będzie kosmiczną katastrofą (Am 8, 9; Jr 4, 23–26; 13, 13; 34, 4; 50, 3; Iz 51, 6). Po tym sądzie nastąpi stworzenie nowego nieba (Iz 65, 17; 66, 22). Wyrażenie „wojska / zastępy niebieskie” odnosi się zarówno do gwiazd (Rdz 2, 1; Pwt 4, 19; Sdz 5, 20), jak i do nieziemskich bytów duchowych (1 Krl 22, 19; Hi 1, 6). Wojska niebieskie mają wojownika (Joz 5, 14), który dosiada rumaków z ognia (2 Krl 2, 11; 6, 17). Prawdopodobnie pod wpływem wierzeń asyryjskich rozprzestrzenił się kult wojsk niebieskich, przeciwko któremu protestowali prorocy (2 Krl 17, 16; 21, 3). Dlatego wyjątkową jest wzmianka Pwt 4, 19, że Izrael nie będzie oddawał czci ciałom niebieskim i wojskom niebieskim, gdyż „Pan Bóg twój przydzielił je wszystkim narodom pod niebem”¹⁴⁸.

W ST niebo nie posiada jakichkolwiek funkcji władzy. Wskazuje na to np. opis z Rdz 1, 14, że gwiazdy na firmamencie są porównane do lamp, które służą do oddzielania dnia od nocy, co z kolei jest pomocne do wyznaczania pory roku czy dnia. Opis biblijny różni się zatem od

¹⁴⁷ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 502–503; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 284.

¹⁴⁸ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 503; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 284.

mocno zmitologizowanych antycznych koncepcji religijnych Egiptu¹⁴⁹ czy Bliskiego Wschodu¹⁵⁰, gdzie spersonifikowane bóstwa czy ich wozy

¹⁴⁹ A. Niwiński, *Egiptu starożytnego religia*, w: *Religia. Encyklopedia...*, dz. cyt., t. 3, s. 371, zaznacza, iż według wierzeń staroegipskich w życiu pośmiertnym miało nastąpić przekształcenie człowieka w świetlistą duchową formę Wielkiego Boga, zwaną „ach”, co następowało dopiero po pomyślnym przebyciu Sądu Zmarłych (kiedy życie doczesne człowieka było zgodne z normami „Maat”). Ocenieni pozytywnie łączyli się z Wielkim Bogiem, uczestnicząc przez całą wieczność w jego podróży wokół świata: „ba” („dusza słoneczna”) zmarłego towarzyszyła Słońcu, podczas gdy „ka” człowieka („dusza ozyrińska”) zamieszkiwała w mumii. Oba elementy łączyły się okresowo w nocy podczas podróży Słońca przez Krainę Podziemną. Egipska koncepcja życia pozagrobowego zakładała też taką egzystencję wyobrażoną jako pozbawioną trosk kopię życia ziemskiego, co wiązało się z przygotowaniem odpowiedniego wyposażenia grobowego i zabezpieczeniem służby, ofiar pośmiertnych. Trwałość pośmiertnego istnienia zapewniało też, według egipskiej koncepcji, zachowanie imienia zmarłego, czemu służyły inskrypcje, a także nadawanie imion teoforycznych. Więcej na ten temat, zob. A. Niwiński *Mity i symbole starożytnego Egiptu*, Warszawa 1992.

¹⁵⁰ Jak odnotowuje A. Sołtysiak, *Mezopotamii starożytnej religie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 515, bogowie sumeryjscy czy akkadyjscy, z nielicznymi wyjątkami (sumeryjskie *dingir* – zapisywane tym samym znakiem co *an* „niebo”, akadyjskie *ilu*), byli przedstawiani jako istoty antropomorficzne, zamieszkujące niebo i świat podziemny, na ziemi reprezentowane przez posągi ustawiane w świątyniach. Znane są sumeryjskie imiona ponad 2500 bogów, około 30 spośród nich to wielcy bogowie, których kult był rozpowszechniony w całej Mezopotamii. W III–II tysiącleciu przed Chr. zostali oni utożsamieni z semickimi (akkadyjskimi i amoryckimi) odpowiednikami. Od III tysiąclecia przed Chr. sporządzane były klasyfikacje bogów, z których najbardziej rozbudowana jest lista An = Anum. Już w III tysiącleciu przed Chr. istniała koncepcja czwórki najwyższych bóstw-stwórców, do których zaliczano Ana, Enlila, Ninhursag i Enki. Często razem wymieniane były także 3 bóstwa planetarne: Nanna-Sin, Utu-Szamasz i Inanna-Ishtar, do których w późniejszym okresie dołączano atmosferycznego Adada. Świat w wyobrażeniach sumeryjskich i babilońskich składa się z 3 stref: nieba, ziemi i świata podziemnego. Ziemia jest zamieszkiwana przez ludzi i zwierzęta, w niebie rezydują wielcy bogowie w swoich pałacach, światem podziemnym władają bóstwa świata podziemnego. Wszystkie 3 poziomy połączone są bramami na wschodzie i na zachodzie, przez które przechodzą bóstwa ciał niebieskich i posłańcy bogów, a także cienie zmarłych w drodze do świata podziemnego i demony wychodzące z zaświatów, by karać grzeszników. W babilońskiej tradycji ezoterycznej istniała koncepcja 3 poziomów nieba i 3 poziomów ziemi, zaś w tekstach magicznych przekazywano myśl o 7 niebach i ziemiach. Skojarzenie cyklicznej widoczności ciał niebieskich z koncepcją ustalania przeznaczenia przez bogów w miejscu wschodu słońca (*duku*) i następnie ogłaszania go przez bogów słońca, księżyca i bogów nocy doprowadziło do pojawienia się najpierw zainteresowania astrologią, a w okresie schyłkowym cywilizacji sumero-babilońskiej do powstania religii astralnej i astrologii.

kierowały ruchem gwiazd i innych ciał niebieskich, np.: Anu („Władca niebios” – trzeciej najwyższej sfery niebios), Innana / Isztar („Pani niebios”, utożsamiana z planetą Wenus), Nanna(r) / Sin (bóg księżyca), Utu / Szamasz (bóg słońca)¹⁵¹. Do nieba, rozumianego tak jak w mitach mezopotamskich (tj. niebo jako siedziba bogów i utożsamiane z samymi bogami), ludzie nie mają dostępu¹⁵².

W ST stosunkowo rzadko pojawiają się idee astrologiczne (Pwt 18, 9; Iz 47, 13; Jr 10, 2), które występują natomiast często w mitach kosmologicznych starożytnego Bliskiego Wschodu. Pewne echo antycznych koncepcji kosmologicznych spotyka się w ST w tych fragmentach, które mówią o swoistej relacji pomiędzy światem niebiańskim a tym ziemskim, szczególnie kiedy jest mowa o przyodzianiu w godność sakralną. W opisach kapłańskich (Wj 25, 9. 40) przybytek ziemski zostaje zbudowany według modelu niebieskiego („według tego, co ci ukażę”; „według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze”). Podobnie Ezechiel mówi o zwoju księgi, który preegzystuje w niebie (Ez 2, 1) czy kiedy Izajasz mówi o mieczu Pana, który upił się na niebiosach, ale i spadnie na Edom potępiony przez Boga (Iz 34, 5). Także przysły porządek zbawczy jest już obecny w niebie (Za 2) – jego prefiguracją

¹⁵¹ Por. A. Sołtysiak, *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003; O. Drewnowska-Rymarz, Z. Wygnańska, *Mitologie świata – Ludy Mezopotamii*, Warszawa 2007, s. 34–61.

¹⁵² W religii Mezopotamii panowało przekonanie, że bogowie zarezerwowali nieśmiertelność wyłącznie dla siebie, natomiast po śmierci człowieka jego cień musi udać się do świata podziemnego („królestwa cieni”, w mitologii sumeryjskiej znanego jako „Kur” lub „Ki-Gal” – „Wielka Ziemia”, a w mitologii babilońskiej nazywanego Arallu – „Ziemia bez powrotu”), gdzie będzie przebywał niezależnie od swej postawy na ziemi. W w Arallu rozpad ludzkiego istnienia jest porównany do starej szmaty toczzonej przez robaki. Natomiast mitologiczna kraina szczęścia – Dilmun, którą władała para bóstw Enki i Ninhursanga, była zarezerwowana wyłącznie dla bóstw i wybranych bohaterów jak Utnapisztim. W religiach Sumerów czy Akadyjczyków brak jest koncepcji odpowiedzialności moralnej czy idei pośmiertnej nagrody za pobożne / dobre życie. Koncepcja osobistej relacji człowieka z bóstwem oraz koncepcja grzechu pojawiają się dopiero w religijności Babilończyków w II tysiącleciu przed Chr. (por. A. Sołtysiak, *Mezopotamii starożytnej religie*, w: *Religia. Encyklopedia...*, dz. cyt., t. 6, s. 516). Według mezopotamskich wierzeń eschatologicznych w podziemnym świecie przebywali także bogowie, ale ludzie nie mieli z nimi możliwości kontaktu. Dla zmarłych mieszkańców Mezopotamii nie istniała zatem perspektywa doskonałego i szczęśliwego życia po-zagrobowego (por. N. Cohn, *Kosmos, chaos i świat przyszły. Starożytne źródła wierzeń apokaliptycznych*, tłum. A. Kurowska-Mitas, Kraków 2006, s. 56–57).

jest będąca w niebie osoba „Syna Człowieczego”, który jest również personifikacją eschatologicznego ludu Bożego (Dn 7, 13)¹⁵³.

Znaczenia nieba w Septuagincie i w późnym judaizmie

W LXX termin οὐρανός występuje 667 razy jako przekład hebrajskiego pojęcia *shāmajim*, poza kilkoma wyjątkami: 51 razy οὐρανός zostaje użyty jako określenie w liczbie mnogiej (niebios), co było obce dla ówczesnego języka greckiego¹⁵⁴, a zostało prawdopodobnie zastosowane w Septuagincie jako ekwiwalencja formalna terminu hebrajskiego *shāmajim*. Zabieg ten jest w LXX szczególnie widoczny w tłumaczeniu psalmów. Rzeczownik οὐρανός, οὐρανοῦ, ó w formie liczby mnogiej jako οὐρανοί, οὐρανῶν, οἱ („niebios”) często występował w ówczesnych tekstach, wyrażając w ten sposób rozpowszechnioną w starożytności na Bliskim Wschodzie ideę wielu niebios (2 Mch 15, 23; 3 Mch 2, 2; Mdr 9, 10; Tb 8, 5). W judaizmie okresu międzytestamentalnego nasilała się tendencja do niewymieniania imienia Boga (por. Wj 20, 7), używając zamiast tego terminów zastępczych, z których jednym był rzeczownik „niebo” (1 Mch 3, 18; 4, 10; *Pirkei Avot* 1, 3. 11). W konsekwencji także termin „niebo” był zastępowany np. przez hebrajskie określenie *māqôm* (miejsce)¹⁵⁵. Natomiast przymiotnik οὐράνιος występuje

¹⁵³ Por. G. von Rad, οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 502–503; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 284–285.

¹⁵⁴ Por. D. T. Tsumura, שָׁמַיִם (*šāmajim*), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 165.

¹⁵⁵ Por. H. Traub, οὐρανός, C. *Septuaginta und Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 509–511; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 286. Jak zauważa M. Parchem, *Teologiczne znaczenie terminu „niebios” jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej*, w: *Gloriam praecedat humilitas* (Prz 15, 33). *Księga pamiątkowa dla księdza profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 532, jedynym miejscem w Biblii hebrajskiej, gdzie określenie „niebios” staje się synonimem określenia „Bóg” jest tekst Dn 4, 23. Późniejsze świadectwa pochodzące z Ksiąg Machabejskich, Nowego Testamentu czy literatury rabinicznej odnoszące się do posługiwania się terminem „niebios” czy innymi terminami zastępczymi na określenie Boga, wynikają bardziej z ogólnej tendencji późnego judaizmu do używania

w LXX tylko 9 razy: aby wskazać na Pana (κύριος) Izraela (1 *Księga Ezdrasza* 6, 14); aby opisać moc (ἐξουσία) Bożą (Dn 4, 26 B); aby określić aniołów jako „zastępy niebieskie” (4 Mch 4, 11; por. Łk 2, 13) oraz wskazać na synów Bożych (2 Mch 7, 34)¹⁵⁶. Jeśli chodzi o wyrażenie przymiotnikowe ἐπουράνιος, to występuje ono w LXX tylko 7 razy¹⁵⁷.

W apokryfach ST oraz w pismach rabinackich okresu międzytestamentalnego spotykamy rozmaite spekulacje duchowe i kosmologiczne. Apokaliptyczni podróżnicy czy rabinini podejmują się zatem niebiańskich podróży, skąd przynoszą na ziemię objawienia dotyczące niebiańskich sfer. Opowiadania te nie doprowadziły jednak do powstania w ówczesnym judaizmie jakichś normatywnych doktryn eschatologicznych dotyczących nieba¹⁵⁸. Dlatego w jednych apokryficznych apokalipsach ST spotykamy opowiadania o jednym niebie (*Księga Henocha wersja etiopska*; 4 *Księga Ezdrasza*, syryjska *Apokalipsa Barucha*), inne apokalipsy mówią o trzech niebach (*Testament Lewiego* 2), kolejne już o pięciu niebach (*grecka Apokalipsa Barucha*), czy wreszcie spotykamy opowiadania o siedmiu niebach (*Apokalipsa Abrahama*, *Księga Henocha wersja słowiańska*, tradycja rabinacka)¹⁵⁹. Bliskowschodniego pochodzenia jest również doktryna, według której każda rzeczywistość ziemska ma swój archetypiczny odpowiednik w niebie, a każde ziemskie wydarzenie jest prefiguracją wydarzenia niebiańskiego (późnojudaistyczna koncepcja ἄνω). Stąd z jednej strony pod postacią objawień anielskich są przekazywane doktryny astronomiczne (*Księga Henocha wersja etiopska* 72–82; *Księga Jubileuszów*), z drugiej strony mówi się o fenomenach atmosferycznych typu deszcz czy grad, które swe źródło mają w niebie, gdzie są gromadzone w oddzielnych zbiornikach.

terminów zastępczych w odniesieniu do osoby Boga, niż z praktyki unikania używania imienia Boga z powodu szacunku dla Jego świętości ze względu na przykazanie z Wj 20, 7.

¹⁵⁶ Por. H. Traub, οὐράνιος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 537.

¹⁵⁷ Por. H. Traub, ἐπουράνιος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 539.

¹⁵⁸ Por. H. Traub, οὐρανός, C. *Septuaginta und Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 511–512.

¹⁵⁹ Por. D. Iwański, *Mieszkanie Boga w niebie według Księgi Czuwających* (1 *Henoch* 14, 8–23), „*Collectanea Theologica*” 79 (2009) nr 2, s. 101–112.

W literaturze międzytestamentalnej aniołowie byliby postrzegani jako administratorzy zarządzający poszczególnymi procesami dokonującymi się na niebie lub w atmosferze¹⁶⁰.

W opinii autorów tekstów apokryficznych ST raj niebiański byłby usytuowany w trzecim niebie (*Księga Henocha wersja słowiańska* 8, 1–8, *Apokalipsa Mojżesza* 37), natomiast według poglądów autorów tradycji rabinackiej, raj znajdowałby się w siódmym niebie. Według późno-judaistycznych przekonań również piekło pojmowane jako γέεννα miało by znajdować się w niebie. Tak rozumiana Gehenna stanowiłaby miejsce, do którego po śmierci byłyby kierowane dusze, które oczekiwałyby na sąd na podstawie czynów, których człowiek dokonał za życia, nim przejdzie do *‘ôlām habbā* (hebrajskiego „świata, który nadejdzie”; por. *Pirkei Avot* 2, 21). W okresie międzytestamentalnym rozważano tematykę niebiańskiej Jerozolimy. Szczególnie zastanawiano się nad niebiańskim tronem Boga (w odniesieniu do tekstów Ez 1, 1; 24, 9–11; 1 Krl 22, 19; Iz 6, 1; Dn 7, 9), nad aniołami w niebie, ich imionami, nad ołtarzem niebiańskim, gdzie archanioł Michał składa ofiarę, a inne byty niebiańskie oddają Bogu chwałę. W tradycji późnojudaistycznej podkreślano również tematykę niebiańskiego skarbu (θησαυρός), w którym byłyby przechowywane dobre ludzkie czyny. Nie mniej istotnym był przekaz o księgach i tablicach niebiańskich, gdzie byłyby zapisywane do dnia Sądu Ostatecznego ludzkie zasługi i przewiny. W niebie znajdowałby się również szatan, pojmowany albo jako oskarżyciel ludzi przed Bogiem (tradycja starotestamentalna, np. Hi 1, 1), albo jako moc wroga Bogu (tradycja późnojudaistyczna). Według Filona z Aleksandrii, który łączy idee greckie z późnojudaistycznymi, niebo dzieliłoby się na niebo wcielone (οὐρανός νοητός), istniejące w idei wyobrażeń intelektualnych, oraz na niebo pojmowane zmysłami (οὐρανός αἰσθητός), które nie może być przebóstwione. Niebo widzialne i rzeczy ziemskie zależą od nieba duchowego. Niebo stanowi realizację jedności całego kosmosu. Filon mówi o człowieku niebiańskim jako o jednym z niebian (οὐράνιος), będących wyobrażeniem Boga. Każdy człowiek jest obywatelem nieba w mierze, w jakiej partycypuje w owym

¹⁶⁰ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 286.

człowieku bożym. W tym sensie Filon mówi też o cnocie niebiańskiej i cnocie ziemskiej¹⁶¹.

Znaczenia nieba w Nowym Testamencie

Termin

W NT termin οὐρανός występuje 284 razy, z czego w liczbie mnogiej 94 razy. Pojęcie to najczęściej pojawia się u Mt – 84 razy (58 w l. mn.), gdzie powtarza się w wyrażeniu βασιλεία τῶν οὐρανῶν („królestwo niebieskie”), w Ap 54 razy (1 w l. mn.), następnie u Łk – 37 razy (5 w l. mn.), w Dz – 26 razy (2 w l. mn.), u J – 19 razy (co ciekawe, nie występuje u J nigdy w l. mn.), w listach Pawła – 10 razy, 11 razy u Hebr (8 w l. mn.), 6 razy w 2 P. W NT, poczynawszy od Mt, przeważa użycie terminu niebo w liczbie pojedynczej. Natomiast w liczbie mnogiej, jako οὐράνιος, termin pojawia się 6 razy u Mt, kiedy jest powtarzana formuła „wasz Ojciec niebieski” (Mt 5, 48; 6, 14. 16. 32; 23, 9) lub w zwrocie „mój Ojciec niebieski” (Mt 15, 13; 18, 35). Oba wymienione wyrażenia są grecką ekwiwalencją wyrażenia aramejskiego, którego sens w innych miejscach NT zostaje oddany jako „mój (twój, wasz) Ojciec, który jest w niebiosach” (np. Mt 18, 19)¹⁶². Termin ἐπουράνιος występuje w NT 18 razy, z czego 10 razy w tekstach Pawłowych, 6 razy u Hbr i po jednym razie u J i w listach katolickich. Zważywszy na dosyć ograniczone użycie przymiotnika οὐράνιος w NT, terminem preferowanym i stosowanym częściej jest przymiotnik ἐπουράνιος¹⁶³.

Bóg a niebo

Według NT w niebie są aniołowie, opisywani jako słudzy i posłańcy Boga (Mt 18, 10; Mk 12, 25; 13 paral.; Ef 3, 15; Ap 12, 7; 19, 1). Aniołowie zstępują i wstępują do nieba (Mt 28, 2 paral.; Łk 2, 15; 22, 43; Ga 1, 8),

¹⁶¹ Por. H. Traub, οὐρανός, C. *Septuaginta und Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 512; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 286.

¹⁶² Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 512–513.

¹⁶³ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 286.

tak podróżujących aniołów dostrzega posiadający apokaliptyczne wizje (Ap 10, 1; 18, 1). Szatan został wygnany z nieba i nie może wnosić oskarżenia przeciwko wspólnocie Jezusa (Łk 10, 18; J 12, 31; Ap 12, 12; por. LXX Iz 49, 13). Z tego faktu cieszą się niebo i święci, apostołowie, prorocy oraz męczennicy w niebie (Ap 18, 20; 11, 12; 7, 14). Na tym ostatnim przykładzie widać rozwój koncepcji kosmologicznej nieba i głęboką różnicę pomiędzy wyobrażeniem nieba z okresu międzytestamentalnego (późny judaizm, apokaliptyka) a chrześcijańskim wyobrażeniem nieba. Wraz z wyrzuceniem szatana z nieba, co dokonało się w konsekwencji zbawczego dzieła Chrystusa, znika z nieba wszelki element związany z ciemnością i złem, a niebo staje się światem czystym i pełnym światła. Ten ostatni element podkreślają niektóre apokryfy NT, np. *Wniebowstąpienie Izajasza* 6–11. Kiedy natomiast autorzy NT mówią o potęgach zła przebywających w niebie, odnoszą się zawsze do przestrzeni powietrznej oraz do firmamentu (Ef 2, 2; 3, 10; 6, 12; Dz 7, 42). Oznacza to, że sfera tych duchów znajduje się poniżej świetlistego nieba Boga¹⁶⁴.

W pełnej harmonii z teologią ST, także w NT, Bóg jest opisany jako stwórca nieba i ziemi (Dz 4, 24; 14, 15; 17, 24; Ap 10, 6; 14, 7) oraz jako Ten, który stworzy je na nowo (2 P 3, 13; Ap 21, 1). Dlatego obecne niebo, podobnie jak ziemia, jest przemijające (Mk 13, 31 paral.; Hbr 12, 26; 2 P 3, 7. 10. 12; Ap 20, 11). Natomiast słowo Jezusa jest nieprzemijające (Mk 13, 31 paral.). Bóg jest Panem nieba i ziemi (Mt 11, 25; Dz 7, 49; 17, 24; Mt 5, 34; por. Iz 66, 1). W NT, podobnie jak w ST, Bóg jest czasami określany jako „Bóg nieba” (Ap 11, 13; 16, 11). Niebo jest tronem Boga (Mt 5, 34) lub też spotykamy w NT określenie, iż Boży tron jest w niebie (Dz 7, 49; Hbr 8, 1; Ap 4). Stąd, zgodnie z późnojudaistycznym sposobem wyrażania, termin niebo może w NT pełnić także funkcję pojęcia zastępczego na określenie Boga (Mt 5, 10; 6, 20; Mk 11, 30; Łk 10, 20; 15, 18. 21; J 3, 27), szczególnie w wyrażeniu typowym dla Mt „królestwo niebieskie” (Mt 3, 2; 4, 17).

Z teologicznego punktu widzenia najważniejszym wyrażeniem nowotestamentalnym związanym z niebem jest: „Ojciec, który jest w niebie” (Mt 5, 16. 45; 6, 1. 9; 7, 11. 21; 10, 32; 12, 50), które wskazuje, że w osobie

¹⁶⁴ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 287.

Jezusa Chrystusa Bóg zwraca się do ludzi. Jeśli Bóg jest w niebie, to Jego objawienie zstępuje z nieba (Mt 11, 27). Podczas chrztu Jezusa lub w innych momentach Jego publicznej działalności, Bóg daje słyszeć z nieba swój głos (Mk 1, 11 paral.; J 12, 28; por. Hbr 12, 25). Obdarzony darem widzenia odbiera głosy z nieba (Ap 10, 4. 8; 11, 12; 14, 13; 18, 4; 21, 3). Zawsze z nieba zstępuje Duch Święty (Mk 1, 10 paral.; Dz 2, 2; 1 P 1, 12). Także z nieba gniew Boży zstępuje jak ogień na ludzką bezbożność i nieprawość (Łk 9, 54; 17, 29; Dz 20, 9; Rz 1, 18)¹⁶⁵.

W NT mówi się o zbawczych dobrach, które są w niebie. I tak nagroda za życie błogosławieństwami znajduje się w niebie (Mt 5, 12; Łk 6, 23). Uczniowie Chrystusa winni gromadzić swe skarby w niebie (Mt 6, 20). W niebie są zapisane imiona uczniów Chrystusa (Łk 10, 20; Hbr 12, 23), gdyż dopiero w niebie uczniowie staną się uczestnikami Boskiej natury (1 P 1, 4)¹⁶⁶. Dla chrześcijan niebo jest wiecznie trwałym mieszkaniem danym przez Boga, domem nie ręką uczynionym (2 Kor 5, 1) i ojczyzną, skąd w czasie ostatecznym przyjdzie po chrześcijan Chrystus (Flp 3, 20)¹⁶⁷. Prawdziwa ojczyzna chrześcijan jest określana jako: nowe niebo (2 P 3, 13), górne Jeruzalem (Ga 4, 26), Jerozolima niebieska (Hbr 12, 22), nowe Jeruzalem (Ap 3, 12; 21, 2. 10) albo jako Świątynia Boga w niebie (Ap 11, 19)¹⁶⁸.

Chrystus a niebo

Nowotestamentalne określenia nieba nabierają znaczenia w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa. Od momentu rozpoczęcia Jego misji podczas przyjęcia chrztu Janowego w wodach Jordanu niebo zostaje określone w kontekście trynitarnym: po wyjściu Jezusa z wody natychmiast otwierają się niebiosy, skąd zstępuje na Jezusa Duch Święty, a Bóg Ojciec zaświadcza o umiłowaniu i Bożym synostwie Jezusa (Mt 3, 16). Jezusowe powiedzenie:

¹⁶⁵ Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 519–522.

¹⁶⁶ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 288.

¹⁶⁷ Por. T. Söding, *Mieszkanie Boga dla ludzi. Nowotestamentowa nowina*, „Communio” 25 (2005) nr 3, s. 42–51.

¹⁶⁸ Por. F. Mickiewicz, *Wizja nowego nieba i nowej ziemi w Ap 21, 1–22, 5*, „Communio” 20 (2000) nr 4, s. 20–39.

„Ujrzenie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” przenośnie charakteryzuje całość ziemskiego życia Jezusa jako Mesjasza, który łączy ziemię z niebem (J 1, 51; por. Rdz 28, 12). Jezus naucza swoich uczniów modlić się, aby wola Boża wypełniła się na ziemi, tak jak w niebie (Mt 6, 10). Od momentu, kiedy Jezus przekazuje władzę Piotrowi i starszym Kościoła, ich ziemskie działanie nabiera ważności także w niebie (Mt 16, 19; 18, 18; por. J 20, 23). Szczególną opieką ze strony Boga są objęci „mali” (μικρός), gdyż jak objaśnia Jezus, ich aniołowie kontemplują oblicze Boga (Mt 18, 10). Jezus z Nazaretu osądzony przez kolegium kapłańskie jest tym samym, który jako Syn Człowieczy (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) zasiada po prawicy Boga Wszechmocnego i nadchodzi z obłokami niebieskimi (Mk 14, 62; por. Ps 110, 1; Dn 7, 13). W chwili paruzji objawi się na niebie znak Syna Człowieczego (Mt 24, 30). Wtedy też zbierze On swoich wybranych zewsząd – od krańca ziemi aż do szczytu nieba (Mk 13, 27; Mt 24, 31; Łk 21, 27–28; por. Pwt 4, 32; Za 2, 10). Zmartwychwstałemu Jezusowi została dana wszelka władza w niebie i na ziemi, dlatego wszelkie istoty niebieskie, ziemskie i podziemne oddają Mu cześć (Flp 2, 10). Jezus, jako wywyższony Pan i Mesjasz, zsyła z nieba Ducha Świętego, który zbawczo działa w wierzących (Dz 2, 17–21; 32–36). Chrześcijanie oczekują powtórnego przyjścia Jezusa Mesjasza, który przebywa w niebie (Dz 1, 11) aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (Dz 3, 21). Jezus Mesjasz ma moc, aby otworzyć księgę „zapisaną wewnątrz i na odwrocie, zapieczętowaną na siedem pieczęci”, która jest symbolem wyroków Bożych w sprawie losów świata (Ap 5, 1–5). Całe niebiańskie stworzenie oddaje Mu cześć (Ap 5, 11–14). Jezus wniebowzięty objawia się swoim wiernym jako prawdziwy chleb (ἄρτος) z nieba, przez który Bóg obdarza wierzących życiem wiecznym (J 6, 31–38. 41–50)¹⁶⁹.

Świątynia ziemska jest jedynie cieniem i kopią świątyni Boga w niebie (Hbr 8, 5; 9, 23). Chrystus, który wstąpił do nieba, objawił się jako autentyczny najwyższy kapłan (Hbr 8, 5). Stąd chrześcijanie, jako uczestnicy powołania niebiańskiego (ἐπουράνιος), są wezwani do wiary w Jezusa

¹⁶⁹ Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 522–529; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 288–289.

Arcykapłana i Apostoła chrześcijańskiego wyznania i zdążania do nieba jako do mety tej wiary (Hbr 3, 1; Flp 3, 14). Niebo, jako eschatologiczne zbawienie, jest darem, w którym chrześcijanie już częściowo uczestniczą (Hbr 6, 4; 9, 28). Dla chrześcijan w doczesności, jako ludu pielgrzymującego (Hbr 11, 16), niebo jest eschatologicznym celem: górą Syjon, miastem Boga żyjącego, niebiańskim Jeruzalem, Kościołem pierwotnych, którzy są zapisani w niebie ἐπουράνιος (Hbr 12, 22–23). Podniesienie Jezusa do nieba (Hbr 1, 3; 8, 1) oznacza wypełnienie Jego urzędu kapłańskiego – przebył on niebiosa i został ponad nie wywyższony, gdyż dotarł do tronu Boga (Hbr 4, 14; 7, 26; 9, 11. 23) i zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach (Hbr 8, 1). Zdaniem Hansa Bietenharda trudno określić zawartą w księdze koncepcję kosmologiczną. Natomiast wydaje się jasnym, że autor Hbr pojmuje Boga nie jako przebywającego w niebie, czyli wewnątrz swego stworzenia tylko poza. Dlatego Bóg jest ponad stworzeniem albo ponad wszystkimi niebiosami. Opisana idea wyższości Boga ponad stworzenia zostaje zatem wyrażona za pomocą kategorii przestrzennych¹⁷⁰.

Pawłowe listy dodają kilka istotnych szczegółów do chrystologicznego opisu nieba w NT. Chrystus jest w nich określony jako pośrednik stworzenia (1 Kor 8, 6), bez Niego nic nie ma możliwości istnienia (Kol 1, 15–23), a każde stworzenie znajduje swe dopełnienie w Chrystusie (Ef 1, 10; Kol 1, 16. 20). W teologii Pawłowej nie jest zatem dopuszczalne rozłączenie porządku stworzenia i odkupienia, co postulowały kierunki gnostyckie. Chrystus jest pierwszym ze stworzeń i zarazem jest niestworzony (Kol 1, 16), jest Panem wszystkich mocy i potęg (Kol 2, 20). Chrystus wywyższony w niebie jest tym samym, który przebył sfery niebiańskie i zstąpił na ziemię. Oznacza to, że Chrystus zniósł barierę pomiędzy Bogiem a człowiekiem, którą wytworzyły siły zła (Ef 1, 10; 4, 9; Rz 9, 5; por. LXX Ps 67, 9). W ten sposób zostaje odniesiona do Jezusa teza ST, że Bóg napełnia wszystko, niebo i ziemię (Ef 1, 23; 4, 10; por. Jr 23, 24). Wywyższenie Jezusa (Flp 2, 9) zostało zapisane w Ef 1, 10 za pomocą antycznego wyobrażenia gnostyckiego o człowieku pierwotnym, złożonym z głowy i korpusu. Jednak w opisie Pawła nie istnieje inny świat, oprócz świata Chrystusa. Natomiast wyrażenie z Ef 3, 15, gdzie niebo i ziemia są określone jako rody, które mają

¹⁷⁰ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 289.

za ojca Boga, zostało prawdopodobnie zapożyczone z terminologii późnego judaizmu (por. *Księga Henocha wersja etiopska* 69, 4; 71, 1; 106, 5). W 1 Kor 15, 40 jest mowa o fizycznej formie ciał niebieskich, czyli prawdopodobnie gwiazd rozumianych jako moce anielskie. Chrystus preegzystujący i zmartwychwstały jest opisany jako człowiek niebieski, a zmartwychwstali w momencie paruzji przybiorą niezniszczalne, nieśmiertelne ciało duchowe na podobieństwo ciała Jezusa (1 Kor 15, 48–53). Sformułowanie, że Bóg postawił Jezusa po swojej prawicy (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) jest parafrazą wskazującą, że Jezus jest w niebie i obdarza chrześcijan swym błogosławieństwem duchowym (Ef 1, 3. 20), ponieważ jako Jego wierni są oni już duchowo zmartwychwstali z Chrystusem i jako tacy są uznani za obywateli nieba (Ef 2, 6)¹⁷¹.

Opisy nieba

NT przedstawia obraz świata według antycznych wyobrażeń bliskowschodnich¹⁷². Spośród ksiąg NT najwięcej kosmologicznych odniesień do bytów i rzeczywistości niebiańskich znajdujemy w *Apokalipsie według św. Jana*. Zasadniczą optyką tej księgi nie jest jednak kosmologia, ale teologia, a szczególnie soteriologia. Janowa *Apokalipsa* różni się zatem od apokalips żydowskich okresu międzytestamentalnego właśnie tym, iż jej narracja nie rozpoczyna się od jakichś enigmatycznych doktryn dotyczących nieba. Znaczące jest także to, że Ap nie opowiada o wielu niebach, ale tylko o jednym niebie¹⁷³. Jedynym fragmentem NT, który jest zgodny z późnojudaistyczną doktryną o trzech niebach, jest 2 Kor 12, 3. Paweł nie podaje w nim jednak szczegółowych informacji. W NT, podobnie jak w ST, wyrażenie „niebo i ziemia” wskazuje na całe uniwersum (Mt 5, 18. 34; 11, 25; 24, 35; Łk 12, 56). Czasami do tego wyrażenia zostaje dołączone morze (Dz 4, 24; 14, 15; Ap 14, 7). Ponieważ w nowotestamentalnym postrzeganiu świata

¹⁷¹ Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 529–536; H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 290–291.

¹⁷² Por. D. T. Tsumura, 天 (šāmājim), w: *New International Dictionary of Old...*, dz. cyt., vol. 4, s. 165–166.

¹⁷³ Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 513–514.

niebo zostaje opisywane jako „wyższa” (ἄνω) część świata, dlatego do tak usytuowanego nieba wznoszą się ręce i oczy wiernych (Mk 6, 41 paral.; 7, 34; Łk 18, 13; J 17, 1; Dz 1, 11; 7, 55; Ap 10, 5). Terminem „niebo” NT określa także przestrzeń powietrzną (Mt 6, 26; 16, 2; 8, 20; Mk 4, 32; Łk 8, 5; Dz 10, 12; 11, 6). Na niebie pojmowanym jako firmament umieszczone są gwiazdy. Porządek ten zostanie naruszony na końcu czasów, kiedy gwiazdy podczas paruzji spadną z firmamentu na ziemię (Mk 13, 25 paral.; Ap 6, 13; 8, 10; 9, 1; 12, 4). Na firmamencie mogą pojawić się znaki (Ap 12, 1. 3; 15). Jezus w swoim nauczaniu nie odwołuje się do cudownych znaków dokonujących się na firmamencie (Mk 8, 11 paral.). W przeciwieństwie do Chrystusa dokonuje ich natomiast apokaliptyczna „bestia” (Ap 13, 13)¹⁷⁴. W NT zachował się także starotestamentalny pogląd, iż niebo jest wielkim zbiornikiem wodnym ponad firmamentem. Bóg zsyła na ziemię deszcz i urodzajne lata z nieba (οὐρανόθεν), czyli z oceanu, który znajduje się ponad firmamentem (Dz 14, 17). Natomiast w okresie suchości, niebo pojmowane jako zbiór wód ponad firmamentem, pozostaje zamknięte z rozkazu Boga (Łk 4, 25; Jk 5, 18; Ap 11, 6)¹⁷⁵.

Przechodząc do podsumowania najważniejszych kwestii związanych z rozwojem biblijnej koncepcji nieba, dobrze jest podkreślić, że ST i NT są spójne w przekazie głównych wątków teologicznych czy kosmologicznych. Zarówno ST, jak i NT podkreślają, że Bóg stworzył cały świat, czyli niebo i ziemię, które jako stworzenie są jednak przemijające, jednak po obecnych zostaną stworzone nowe niebo i ziemia. Obecne niebo jest sferą Boga. Jeżeli według ST, a także apokaliptyki międzytestamentalnej w niebie, oprócz aniołów, mógł przebywać szatan, to według NT został on z niego wygnany i nie może oskarżać wspólnoty Jezusa. Opisy nieba w NT podobne są do starotestamentalnych w wymiarze metafor przestrzennych, nie przekazują też normatywnych doktryn kosmologicz-

¹⁷⁴ Por. H. Traub, οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen...*, dz. cyt., Bd. V, s. 514–519.

¹⁷⁵ Por. H. Bietenhard, οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici...*, dz. cyt., s. 287–288.

nych, ale wychodząc z bliskowschodniej obrazowości świata, opisują niebo w ujęciu teologicznym.

Nowotestamentalną nowością dotyczącą nieba jest jego wymiar chrystopologiczny. Najważniejszy teologicznie staje się przekaz, że w osobie Jezusa Bóg zwraca się do ludzi, a Jego objawienie zstępuje od Boga z nieba. W niebie znajduje się prawdziwa ojczyzna uczniów Chrystusa, wiecznie trwałe mieszkanie od Boga. Jeśli niebo w ST z reguły pozostaje zamknięte dla ludzi, to w NT to Jezus otwiera niebo ludziom. Wyłącznie On, jako Pośrednik stworzenia, łączy niebo z ziemią oraz porządek stworzenia z porządkiem odkupienia, On z nieba zsyła Ducha Świętego na chrześcijan, On ma moc nad wyrokami Boga w sprawach świata, On znosi barierę pomiędzy Bogiem a człowiekiem i to On obdarza wierzących życiem wiecznym.

1.4. Biblijne obrazy nieba

Obok znaczenia pojęć i koncepcji wyrażonych w kontekście kultury hebrajskiej i greckiej, język Pisma Świętego przemawia przez wielość słownych obrazów i motywów. Biblijne obrazy odwołują się do obrazów znanych z ludzkiego doświadczenia. Jeśli biblijne terminy i koncepcje kształtują percepcję pod kontem analitycznym, racjonalnym i logicznym, to biblijne obrazy, metafory czy symbole kształtują zmysłowo-uczuciowe postrzeganie biblijnego przesłania. Omawiając biblijne obrazy nieba, stosuję definicję obrazu użytą przez Lelanda Rykena, Jamesa C. Wilhoita i Trempera Longmana III: „Obrazem jest każde słowo, które oznacza konkretną rzecz (np. drzewo lub dom) lub czynność (np. bieg lub młócenie). Każdy przedmiot lub czynność, które można przedstawić, staje się obrazem. Obraz wymaga od czytelnika Pisma Świętego podjęcia dwóch czynności. Po pierwsze, należy wyobrazić go sobie tak dosłownie, jak to tylko możliwe. Po drugie, wymaga ogarnięcia zakresu znaczeniowego i ukrytych w nim podtekstów”¹⁷⁶. Biblijne obrazy nieba, podobnie jak reszta obrazowości

¹⁷⁶ *Wprowadzenie*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, s. XV–XVI (PSB 20).

biblijnej, mówią przede wszystkim o życiu wiary, dlatego równie istotne w ich studium jest wyjaśnienie dosłownego znaczenia warstwy obrazu, wskazanie znaczenia tego, co dany obraz przedstawia.

„Ogród Eden” / „ogród Boży” / „raj” / „ogród niebieski” / „eschatologiczne miasto – niebieskie Jeruzalem”

Na płaszczyźnie fizycznej jest miejscem, w którym życie jest zasilane i otaczane stałą Bożą opieką, będąc jednocześnie źródłem radości dla Boga i mieszkańców. Tak opisywany ogród jest symbolem najdoskonalszej formy życia, zaopatrzenia, piękna, obfitości i zaspokojenia potrzeb, zaraz po niebie jest najważniejszym obiektem ludzkiej tęsknoty. Najistotniejszą cechą obrazowości rajskiego ogrodu Eden jest przekaz o doskonałej harmonii: to wspólnota przyjaźni Boga z ludźmi, ludzi między sobą oraz ludzi ze zwierzętami i roślinami¹⁷⁷. Na podstawie analizy znaczeniowej biblijnego obrazu ogrodu Eden, opisywanego także jako ogród Boży czy raj, można stwierdzić, że Bóg pragnął, by w taki sposób wyglądało ludzkie życie. Jako że Bóg sam zasadził ogród Eden, w jego obrazie jest zawarty element nakazowy i opisowy. Odosobnienie ogrodu Eden wskazuje, że różni się on od znanego powszechnie życia: prostota życia w ogrodzie oraz nagość ludzi, która nie budzi wstydu – zostają przeciwstawione złożoności życia w cywilizacji. Ogrodzenie raju ukazuje zaś granicę pomiędzy pierwotną rajską doskonałością a doświadczeniem świata po grzechu. Pomimo zamknięcia raju, pozostaje on zawsze otwarty dla Boga. Rajski ogród Eden jest też jednocześnie miejscem idealnego odpoczynku i doskonałej pracy człowieka (praca jako źródło spełnienia dla człowieka i dla środowiska; miejsce pracy zapewnione przez Boga, jeśli praca obecnie wykonywana jest posłusznym wypełnieniem Bożego celu, stanowi jednocześnie zapowiedź nowej i doskonalszej formy i miejsca; pierwotny ogród Eden stanowi zapowiedź wiecznego nieba). Rajski ogród Eden jest też miejscem prób moralnych (motyw zakazanego drzewa), które w wyniku rajskiego grzechu doprowadziły

¹⁷⁷ D. T. Olson, *Ogród w Edenie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, [konsult. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 1996, s. 576 (PSB 5).

ludzi do utraty ich duchowego statusu wypływającego z przyjaźni z Bogiem oraz do utraty ogrodu jako rajskiego miejsca do życia¹⁷⁸. Obraz wygnania z ogrodu w Eden jest u późniejszych proroków zarówno metaforą sądu Bożego nad narodami (Tyrem: Ez 28, 11–19; Egiptem: Ez 31, 8. 9. 16. 18), sądu w dniu Pańskim (Jl 2, 3), jak i obrazem obietnicy odrodzenia ziemi Izraela (Iz 51, 3; Ez 36, 35; por. Ap 22, 2–3)¹⁷⁹.

W Biblii widać połączenie motywu ogrodu Eden z motywem nieba pojętego jako eschatologiczne miasto – niebieska Jerozolima. Jeśli w Rdz 2 Adam otrzymał od Boga ogród Eden jako doskonałe mieszkanie i doskonałe miejsce pracy, to w Ap 21 nowe Jeruzalem jest już opisane jako doskonałe połączenie ogrodu i miasta Bożego, które zstąpiło z nieba na ziemię. Mieszkają tam zbawieni. Obok znaczącego dla teologii NT motywu zstępowania z nieba, w symbolice eschatologicznego miasta – Nowego Jeruzalem występują motywy ogrodu Eden: rzeka życia wypływająca z Bożego tronu oraz aleja drzew życia, których owoce stanowią pokarm, a liście uzdrawiają narody (Ap 22, 1–2). Nowe Jeruzalem jest jak raj – otoczone murem – w którym, w przeciwieństwie do raju, jest jednak stale otwartych 12 bram (Ap 21, 15). Ten ostatni obraz wskazuje na istnienie jakiejś świętej przestrzeni, cechującej się pełnią, jednością i wieczną wymianą (Ap 21, 26)¹⁸⁰.

Niebo

Biblijne obrazy nieba wskazują, że jest ono miejscem odmiennym, niż te znane z obecnego świata. Ziemskie obrazy nie występują w niebie w sposób dosłowny, choć ich symbolika jest oddawana przez bardzo wymierne i materialne porównania¹⁸¹. To trwałe/wieczne miejsce przebywania Boga (Rdz 24, 7; 2 Krn 36, 23; Ne 2, 4; Iz 6, 1; Ez 1, 26–28), aniołów (Rdz 28, 12; 1 Krl 22, 19; 2 Krn 18, 18) i zbawionych (Iz 65, 17–25; Flp 1, 6; 2 P 3, 13). Niebo jest przyrównane do stolicy świętej i wspaniałej (Iz 63, 15; por. Pwt 26, 15), z salą tronową (Iz 6, 1), do przestrzeni ponad sklepieniem, gdzie widać Boga (Ez 1, 26–28), do miejsca na szczycie

¹⁷⁸ Ogród, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 638–639.

¹⁷⁹ D. T. Olson, *Ogród w Edenie*, w: *Słownik wiedzy...*, dz. cyt., s. 576.

¹⁸⁰ Ogród, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 640.

¹⁸¹ D. A. de Silva, *niebo, nowe niebo*, w: R. P. Martin, P. H. Davids, *Słownik późnych ksiąg...*, dz. cyt., s. 645.

drabiny ze snu Jakuba, gdzie stoi Bóg (Rdz 28, 13), do „domu Ojca” – „miejsca” (J 14, 2–3). Wizje *Apokalipsy św. Jana* ukazują, iż Bóg jest dominującą postacią nieba i punktem odniesienia wszystkich rozgrywających się tam wydarzeń. W biblijnych opisach nieba dominują przestrzenne obrazy o charakterze wertykalnym: niebo jest przestrzenią ponad ziemią, oddzieloną od ziemi (Koh 5, 1; Łk 16, 26), wejście do niego jest wkroczeniem na określone miejsce (J 14, 2–3), Bóg z nieba spogląda na ziemię (Ps 14, 2; 80, 15; 102, 20), z nieba na ziemię zstąpił Chrystus (J 6, 33. 38. 42), do nieba z ziemi wstąpił Chrystus (Dz 1, 2. 10. 11. 16), w niebo wpatrują się ludzie znajdujący się na ziemi (Pwt 30, 12; 2 Krl 2, 1; Łk 18, 13). Niebo jest opisywane jako: miasto z murami, bramami, ulicami (Ap 20 – 22); miasto to ma ewidentne cechy rajskiego ogrodu Eden (Ap 2, 7; 22, 1–2); to wielki dom z licznymi pokojami, przygotowanymi dla uczniów Chrystusa (J 14, 1–3); niebo ze względu na kult Boga ma też cechy świątyni (Iz 6, 1; Ap 3, 12; 4; 5; 7, 9–12; 11, 19; 15, 5) – choć nie ma w nim świątyni, którą zastępuje obecność Boga i Baranka (Ap 21, 22). W niebie zbawieni podążają wszędzie za Barankiem (Ap 14, 4). Stanowi ono przybytek i mieszkanie Boga z ludźmi, którzy są Jego ludem (Ap 21, 3) i mogą Go oglądać twarzą w twarz (1 Kor 13, 12). Powyższe obrazy oznaczają, iż niebo nie jest już, jak ogród Eden, czasowym miejscem próby, nie jest też znaną rzeczywistością ziemską, ale wyższą formą istnienia – nową ziemią i nowym niebem (Ap 21, 1; por. Hbr 11, 16; Rz 8, 18)¹⁸².

Odmienność nieba od obecnej ziemskiej rzeczywistości przekazują obrazy stworzeń nieznanych ludzkiemu doświadczeniu (Ez 1, 6–7. 13. 15 – 18. 21; Ap 4, 6–8; por. 1 Kor 2, 9) oraz obraz blasku i chwały nieba. Blask nieba jest oddawany przez symbolikę jego budulca: niebo jest zbudowane z cennych kruszców, szkła i drogich kamieni, ognia i błyskawic (Ez 1), posiada szklane morze, złote korony miasta niebieskiego, bramy z pereł, ulice ze złota (Ap 21, 2; 21, 11; 21, 18–21). Szkło, poprzez twardość surowca, symbolizuje trwałość, cenne kruszce i kamienie symbolizują wartość i chwałę. Budulec niebieskiego Jeruzalem odbija chwałę Boga, która oświeca miasto, której lampą jest Baranek, w której blasku będą chodzili zbawieni. (Ap 21, 23–24; Ap 22, 5). Trwały blask i chwała Boża nieba wyrażnie

¹⁸² *Niebo*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 579.

kontrastują ze zmiennością obecnego świata. W teraźniejszości niebo jest przedmiotem tęsknoty i celem ludzkiego życia (Hbr 11, 13–14; 2 Tm 4, 7–8; 1 P 5, 4). Obecnie niebo jest niedostępne dla ludzi, co w NT jest oddane przez symbolikę zwierciadła i zasłony (1 Kor 13, 13), obłoku (Dz 1, 9), zamkniętych drzwi (Ap 4, 1). Wejście ludzi do nieba jest możliwe dzięki utworzeniu w nim drzwi (Ap 4, 1; por. 15, 5; 19, 11). Ludzie zbawieni, po wejściu do nieba, są również trwale lśniący (Dn 12, 3), gdyż stają się filarami świątyni Boga (Ap 3, 12), otrzymują blask gwiazdy porannej (Ap 2, 28), białego kamyka z wypisanym tajemnym imieniem i wody ze źródła życia (Ap 21, 6), wybielonych szat (Ap 7, 14), białych szat (Ap 3, 5. 18; 4, 4; 6, 11; 7, 9. 13), odzienia w bisior lśniący i czysty (Ap 19, 8), czystości moralnej bez plam (Ap 14, 4–5). W niebie dokona się usunięcie cech ułomnych życia ludzkiego po grzechu rajskim: nie będzie tam więcej głodu, pragnienia, palącego gorąca (Ap 7, 16), łez, śmierci, żałoby, bólu (Ap 7, 17; 21, 4), żadnego zła, nieczystości, ohydy i kłamstwa (Ap 21, 25). Człowiek w niebie doświadczy radości i zadowolenia, co wyrażają obrazy mieszkańców nieba jako: zwycięzców w białych szatach (Ap 7, 9), gości przybywających na ucztę weselną (Ap 19, 1–9), uczestnictwa w uczcie (Łk 14, 15–24), uczestnictwa w radości swego Pana (Mt 25, 21. 23), uroczystego zebrania świętych (Ap 7, 17). Niebo jest też ukazywane jako miejsce nagrody (2 Tm 4, 7–8; 1 P 5, 4) i odpoczynku (Hbr 4, 9–11; Ap 14, 13)¹⁸³.

Trwałość

Biblijny obraz trwałości odwołuje się do dwupoziomowej koncepcji wszechświata, która ma odzwierciedlenie w zwrocie: „Bóg jest w niebie, a ty na ziemi” (Koh 5, 1). Biblijne obrazy trwałości podkreślają przeciwieństwo pomiędzy obrazem Boga wiecznego i niezawisłego a czasowego i zależnego stworzenia, co nawiązuje do różnicy pomiędzy światem ziemskim a tym niebieskim. Bóg i niebo są określane w Biblii metodą *via negationis* – nie przypisuje się im cech będących udziałem śmiertelników. Cechy boskie to „nieprzemijający” (Rz 1, 23; 1 Tm 1, 17), „niezniszczalny” (1 Kor 9, 25; 15, 24), „niewiednący” (1 P 1, 4; 5, 4; por. Ps 1, 3; Ez 47, 12), przemienione cechy ciała zmartwychwstałego (1 Kor 15, 35–38). To, co ma związek z Bogiem

¹⁸³ Por. *Niebo*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 580–581.

staje się „trwałe”: Boże Prawo (Mt 5, 18), Słowo Pana (1 P 1, 25), łaska Boża (Ps 136; Iz 54, 10), Boża opieka (Ps 121, 8) i miłość (1 Kor 13, 8). Biblia, wskazując na trwałość Boga, przeciwstawia jej przemijalność i zmienność stworzeń (Ps 103, 15–18; Iz 54, 10; 1 P 1, 24–25). Charakterystycznym elementem opisu biblijnego, który wskazuje na trwałość, jest wykorzystanie symboliki szkła: twardość tego surowca łączy się z jasnym światłem, co symbolizuje trwałą sferę, odmienną od cyklicznego, zmiennego świata doczesnego (Ez 1). Innymi, bardziej już względnymi obrazami trwałości w Piśmie Świętym, są „odwieczne pagórki” (Pwt 33, 15), starożytne, dostojne góry (Ps 36, 7), stały cykl zmian w przyrodzie (Koh 1, 4–7) oraz istnienie wszechświata (1 Krn 16, 30; Ps 93, 1; 96, 10)¹⁸⁴.

Życie pośmiertne zbawionych

Biblijne obrazy życia po śmierci mają charakter progresywny: od obrazu grobu jako ostateczności w ST do obrazu nieba jako celu ludzkich dążeń w NT. ST upowszechnia obraz śmierci jako ostatecznego oddzielenia zmarłych od żyjących, a nawet od Boga (Ps 6, 6; 30, 10; 31, 18; Iz 14, 11; 38, 18–19; Hi 3, 13–19; 10, 21–22). Stan po śmierci opisuje hebrajskie pojęcie *šê’ôl*, które oddaje stan nieświadomości, schyłku, snu oraz rozkładu ciała w grobie. Inne fragmenty ST ukazują znikomość obrazów życia po śmierci, jako rzeczywistości, której człowiek chce uniknąć i na pewno nie oczekuje jej z nadzieją (Ps 16, 10; 86, 13; 102, 27). Życie pośmiertne w ST zdaje się nie istnieć, dlatego teksty biblijne tego okresu zachęcają do koncentracji na życiu z Bogiem w doczesności. Łaska Boża wobec wierzących jest wyrażana przede wszystkim w opisach ziemskiej troski o ludzi: błogosławieństwie ziemi i dobytku, błogosławieństwie liczego potomstwa oraz w karze Bożej (wygnanie, śmierć) wobec niewiernych Izraelitów, narodów pogańskich. W ST nieliczne są pozytywne obrazy życia pośmiertnego: myśl o powrocie ducha ożywiającego do Boga w chwili śmierci człowieka (Koh 12, 7); wzięcie do nieba Henocha (Rdz 5, 24) i Eliasza (2 Krl 2, 1–18); nadzieja na życie z Bogiem po śmierci (Ps 1, 3; 12, 28; 16, 10–11; 49, 16; 73, 24; 139, 24); ufność Hioba, że po śmierci będzie oglądał Boga (Hi 19, 24–27); zachowanie świadomości po śmierci w przypadku czarownicy z Endor (1 Sm 28, 1–24);

¹⁸⁴ *Trwałość*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 1024.

wiara w przebudzenie po śmierci do życia wiecznego lub do hańby-wiecznej odrazy (Dn 12, 1–4; por. Iz 26, 19; Ez 37, 12)¹⁸⁵.

NT, w przeciwieństwie do dosyć skromnych wypowiedzi ST o życiu pozagrobowym, kreśli szeroką panoramę życia ludzi po ich śmierci. Zasadniczą prawdą soteriologii NT dotyczącą życia po śmierci jest wiara, iż wierzący w Chrystusa już obecnie uczestniczą w mającym się dokonać zmartwychwstaniu i przebywaniu w niebie z Chrystusem (Rz 6, 5; Ef 2, 6) oraz że przyszłe życie będzie udziałem wszystkich, lecz zbawieni będą w niebie (1 P 1, 4), a odłączeni od Boga w piekle (1 P 2, 17; Jud 13). Tekst z Łk 16, 17–31 przekazuje też zagadkowy obraz tzw. łona Abrahama, które ma swe paralele w literaturze rabinackiej, gdzie oznacza czasowe miejsce przebywania sprawiedliwych zaraz po śmierci, przed ostatecznym ich uniewinnieniem. Z przypowieści Łk 16, 23 może wynikać również, iż piekło jest także przejściowym miejscem przebywania niewierzącego. O nieskończonych karach piekła mówią natomiast inne teksty NT (Mt 3, 12; 25, 41; 2 Tes 1, 9; Jud 7; Ap 14, 11). Życie pośmiertne dla zbawionych jest przedstawione w NT jako stałe błogosławieństwo. Ap 22, 1–6 opisuje je w kategoriach powrotu zbawionych do stanu pierwotnego błogosławieństwa w ogrodzie Eden.

W nowotestamentalnych obrazach przeszłego życia zbawionych występuje zatem sześć podstawowych motywów teologicznych. Będą to:

(1) doświadczenie zwycięstwa, zwykle przedstawiane przez obraz korony (1 Kor 9, 25; 2 Tm 2, 5; 4, 8; Jk 1, 12; 1 P 5, 4; Ap 3, 11; 6, 2), powiązany z obrazami panowania (Ap 2, 26–27; 3, 21);

(2) nagroda (Mt 25, 21. 23; Kol 2, 18) lub zapłata za wytrwanie w wierze (1 Kor 3, 14; Ap 22, 12);

(3) nieprzemijająca lub niewiednąca korona chwały (1 Kor 9, 25; 15, 42–57; 1 P 1, 4; 5, 4);

(4) przyszła chwała już istniejąca w niebie (przygotowywana przez Jezusa – J 14, 1–3; zarezerwowana dla wierzących – 1 P 1, 4);

(5) zachowanie tożsamości osobowej i cielesnej po przemianie duchowej w niebie (1 Kor 15; Ap 2, 17);

¹⁸⁵ *Życie pośmiertne*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 1215–1216.

(6) nieustanna aktywność zbawionych i oddawanie czci Bogu (Ap 4; 19, 1–9)¹⁸⁶.

Omówienie obrazów biblijnych dotyczących nieba wskazuje, że dosłowna warstwa tekstu biblijnego dotycząca przekazów o „ogrodzie Eden” / „ogrodzie Bożym” / „raju” / „ogrodzie niebieskim” / „eschatologicznym mieście – niebieskim Jeruzalem”, niebie czy trwałości/wieczności i życiu wiecznym jest stosowana w Piśmie Świętym jako archetypy pozytywne. Stanowią one wiodące schematy wyobrażeniowe dotyczące miejsc nadprzyrodzonych i właściwości tych miejsc, a jako takie tworzą język uniwersalny, przez swą elementarność bliski każdemu człowiekowi. Biblijna obrazowość nieba dzięki zaangażowaniu wyobraźni niewątpliwie wzbogaca także uczuciowe reakcje czytelnika na orędzie Pisma Świętego dotyczące tematyki nieba. Systematyczne omówienie obrazów biblijnych związanych z niebem wskazuje również na jedność i progresywny charakter orędzia Pisma Świętego. Ową rozwojowość i jedność szczególnie obserwujemy w biblijnym ukazywaniu obrazu ogrodu Eden, który przez obraz raju staje się ostatecznie obrazem nieba. Podobny proces można zauważyć w ukazywaniu przez kolejnych autorów biblijnych jednego z głównych aspektów niebiańskości człowieka: obrazu trwałości życia, który staje się obrazem życia wiecznego.

1.5. Niebo w koncepcjach filozofii starożytnej a ujęcie biblijne

W filozofii greckiej pojmowanie nieba było związane przede wszystkim z opisem przestrzennym otaczającego świata. Niebo stanowiło przedmiot refleksji filozoficznej jako część lub miejsce świata, które posiada odmienne charakterystyki od pozostałych części lub miejsc. Było więc bardziej obiektem badań astronomii i kosmologii niż teologii. W czasach kultury presokratejskiej (VI–V wiek przed Chr.) opracowano filozoficznie pierwsze

¹⁸⁶ *Życie pośmiertne*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole...*, dz. cyt., s. 1217–1218.

kosmologii typu naturalistycznego, gdzie niebo stanowiło jakościowe przeciwieństwo ziemi. Anaksagoras (500–428 przed Chr.) utrzymywał, np. że Słońce jest rozgrzanym kamieniem wielokrotnie większym niż półwysep Peloponez¹⁸⁷.

Z tej perspektywy niebo stawało się przedmiotem badań typu kosmologicznego. Nie one jednak zdeterminowały dalszy rozwój refleksji filozoficznej, na którą wpłynęły przede wszystkim poszukiwania astronomii geometrycznej. Wypracowano wtedy tezę o sferyczności Ziemi (około połowy V wieku przed Chr.), która dość istotnie sugerowała również sferyczność nieba. Pod koniec V wieku przed Chr. w środowiskach pitagorejczyków była już powszechnie akceptowaną teza o uniwersum dwóch sfer, czyli wyobrażenie nieba sferycznego – zwanego także sferą gwiazd stałych, w których centrum znajduje się sferyczna Ziemia. Sokrates w *Fedonie* (399 rok przed Chr.) mówi już o sferyczności Ziemi jako o przekonaniu rozpowszechnionym niedawno oraz wspomina o sferyczności nieba¹⁸⁸. Przyjęcie koncepcji sferyczności nieba i ziemi miało wpływ na ukształtowanie się modelowego wyobrażenia o układzie „niebo-ziemia” już nie według pierwotnego pozycjonowania typu „góra-dół”, ale według schematu „centrum-okrąg”. Upowszechnienie się tego ostatniego schematu opisu przestrzennego wpłynęło także na myślenie, iż niebo ogarnia swym zasięgiem wszystko. Wspomniane dwa modele przestrzenne pojmowania układu „niebo-ziemia” widać także w sferze rozwoju pojęć zarówno u Platona (*Timajos*), jak i u Arystotelesa (*O niebie*).

¹⁸⁷ Por. A. Drozdek, *Anaksagoras: kosmos i nieskończoność*, „Przegląd Filozoficzny” 4 (2000), s. 5–16.

¹⁸⁸ Jak zauważa E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 23, zdaniem współczesnych badaczy historii filozofii antycznej rekonstrukcja Sokratesa „historycznego” jest zadaniem raczej niemożliwym ze względu na brak źródeł tekstualnych (np. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2 – „kwestia sokratyczna”; A. E. Taylor, *Socrates*; O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*; R. Guardini, *Der Tod der Sokrates*). Jedynym bezpośrednim źródłem jest oświadczenie złożone przez jego oskarżyciela Meletosa zachowane w relacji Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II,40. Natomiast Sokrates, który ukształtował Platona, to Sokrates widziany oczyma Platona. R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 28–29, wprowadza natomiast założenie, że podstawowym źródłem wiedzy o Sokratesie są wczesne dialogi Platonińskie oraz część dialogów z okresu wczesnośredniego i średniego. R. Legutko uznaje także, że po przyjęciu zasady spójności w relacjach o Sokratesie, można korzystać z przekazów Arystofanesa i Ksenofonta, o ile dadzą się one uzgodnić z relacjami Platona, lub mogą na te relacje rzucić nowe światło.

W filozofii greckiej była też znana koncepcja nieba pojmowanego jako miejsce, w którym dusze przebywają przed wcieleniem (opinia Heraklidesa z Pontu) i po śmierci (opinia Plotyna)¹⁸⁹.

Inną ważną przesłanką, niezbędną przed podjęciem omówienia tematyki nieba w antycznej filozofii greckiej, jest podkreślenie wpływu, jaki wywarł na nią starożytny nurt religijny – orfizm, szczególnie w antropologii i eschatologii. Do najważniejszych nowości orfizmu (VI–V wiek przed Chr.), wobec wcześniejszych poglądów greckich (zapis u Homera – VIII wiek przed Chr. i Hezjoda – VIII–VII wiek przed. Chr.), należy zaliczyć: (1) dualistyczną koncepcję człowieka, która nieśmiertelną duszę przeciwstawia śmiertelnemu ciału i uważa ją za prawdziwego człowieka; (2) wiarę w metempsychozę uwarunkowaną winą w poprzednim wcieleniu; (3) ostateczny cel duszy to: wyzwolenie się z ciała jako miejsca pokuty i zdobycie eschatologicznej nagrody; (4) skłonność ludzi do dobra i zła wynika z podziału człowieka na część dionizyjską – tj. duszę (skłonność do dobra) i część tytaniczną – tj. ciało (skłonność do zła); zadaniem duszy jest wyzwolenie części dionizyjskiej od tej tytanicznej; metempsychoza i cykl kolejnych wcieleń jest bowiem karą za połączenie się ciała z duszą (w micie orfickim: „Tytani pożarli Dionizosa, spaleni piorunem przez Zeusa obrócili się w popiół, z ich prochów powstał ludzizm”); (5) oczyszczanie duszy następuje przez udział w cyklu obrzędów i ceremonii oraz praktyki ascetyczne (główna reguła – powstrzymywanie się od jedzenia mięsa)¹⁹⁰.

Po zaznaczeniu istotnych kwestii wstępnych, w niniejszym paragrafie chcę przedstawić najważniejsze wątki antycznej filozofii greckiej dotyczące wyobrażenia nieba, by następnie zestawić je z teologią biblijną.

Pitagorejczycy (koniec VI wieku – początek IV wieku przed Chr.)

Najwcześniejsze spekulacje filozoficzne dotyczące nieba znajdujemy u pitagorejczyków. W systemie kosmologicznym opracowanym i spisany przez

¹⁸⁹ Por. F. F. Repellini, *Cielo – cieli*, w: *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, ed. V. Melchiorre, Milano 2006, s. 1890–1892.

¹⁹⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 447–465. Szerzej na temat orfickiej kosmogonii, zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Poznań 1999, s. 37–48.

Filolaosa z Krotony / albo z Tarentu (lata 470–399 przed Chr.) obserwujemy próbę skoordynowania kosmologii sferycznej z pre-astronomicznym systemem miejsc religijnych. Najbardziej znaczącą dla pitagorejczyków była ich doktryna o muzyce nieba. Zdaniem filozofów tej szkoły cały świat jest zestrojony w harmonii i ukonstytuowany na każdym poziomie przez liczbę. Tak uporządkowany świat pitagorejczycy nazywali kosmosem (termin ten w tym znaczeniu przejmie od nich na stałe myśl zachodnia). W kosmosie pojmowanym przez nich jako harmonia i liczba ciała niebieskie, zataczając kręgi według liczby i harmonii, wydają najpiękniejsze tony, tworząc tym samym muzykę sfer niebiańskich¹⁹¹. Akordy i frazy muzyczne byłyby, według pitagorejczyków, efektem słyszalnym określonych ruchów regulowanych przez przekazy wyrażone numerycznie, a skodyfikowanych w teorii harmonii. Ruch nieba byłby regulowany na podstawie tych samych przekazów numerycznych, zatem wytwarzałby swoistą muzykę nieba. Jeśli sfery niebieskie wytwarzałyby muzykę o pełnej harmonii, to Ziemia tworzyłaby muzykę o harmonii częściowej i epizodycznej. Wspomniana muzyka nieba nie byłaby słyszalna przez ludzi (za wyjątkiem Pitagorasa ...), ponieważ ludzie albo są do niej przyzwyczajeni od samych narodzin, dlatego jej nie rozpoznają, albo ludzkie uszy nie są dostrojone do jej odbioru¹⁹².

Uprawianie nauki było dla pitagorejczyków środkiem do właściwego celu. Pitagoreizm, jako ruch filozoficzny, podobnie jak wcześniejszy nurt religijny orfizm, upatrywał bowiem sens życia ludzkiego w pozaziemskim celu eschatologicznym i w połączeniu się duszy z tym, co boskie. Samo połączenie duszy z ciałem stanowiłoby karę za jakąś pierwotną winę, a zarazem byłoby zadośćuczynieniem za to wykroczenie. Poprzez wielokrotne wcielenia dusza ma odpokutować popełnioną pierwotnie winę. Pitagoras był pierwszym filozofem, który głosił powyższą naukę metempsychozy. Jeśli jednak orficy uważali, że środkami do oczyszczenia duszy byłyby obchody i religijne praktyki świętych misterii, to pitagorejczycy za drogę oczyszczenia uważali naukę. Jej praktykowanie oczyszcza duszę, to znaczy oswobadza ją od tych związków z ciałem, które zaciągnęła z powodu

¹⁹¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 1, s. 116–117.

¹⁹² Por. F. F. Repellini, *Cielo – cieli*. w: *Enciclopedia filozofica...*, dz. cyt., vol. 2, s. 1892; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 1, s. 117.

popelnionej winy i doprowadza ostatecznie do ponownego zjednoczenia duszy z tym, co boskie¹⁹³.

Platon (427–347)

Dowodził, iż kosmos zmysłowy jest urzeczywistnionym przez Demiurga „obrazem” rzeczywistości ponadzmysłowej¹⁹⁴. Zdaniem Giovanniego Reale powyższa platońska koncepcja czystego bytu jako „modelu” i tego, co się staje, czyli „obrazu” tegoż modelu oraz Demiurga jako koniecznej przyczyny sprawczej jest główną osią nośną pisanej nauki Platona. Na tej konstrukcji metafizycznej opiera się konstrukcja gnozeologiczna całego platońskiego traktatu kosmologicznego: pierwotny model (jako byt czysty) jest przedmiotem wiedzy. Obraz tego modelu, czyli nasz fizyczny kosmos, jest przedmiotem mniemania. Może być ono zasadne, ale nie osiąga pewności epistemologicznej, jest więc „mitem” (tu: opowiadaniem zasługującym na przyjęcie)¹⁹⁵.

¹⁹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., dz. cyt., t. 1, s. 119. Większość badaczy dostrzega bardzo wyraźne analogie w eschatologii orfików i pitagorejczyków (np. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard 1972, s. 125–136; E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 32). Natomiast A. Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako „Arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, s. 118–119, choć nie zauważa w pitagoreizmie istnienia mitologii o tytaniczności duszy ludzkiej, podkreśla jednak podobieństwa pitagorejskiej i orfickiej wizji losów duszy i jej ostatecznego celu (niebiańskie pochodzenie duszy-element boski, poddanie całej duszy temu, co w niej boskie i podążanie za nim do „nieba”, z którego pochodzi).

¹⁹⁴ Platon, *Timajos* 29a–b: „Świat bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy jest najdoskonalszą z przyczyn. Konsekwentnie, świat zrodzony w tych warunkach został utworzony według modelu, który jest przedmiotem rozumu i myśli, i jest tym samym. Jeśli tak się rzeczy mają, jest absolutnie konieczne, aby ten świat był obrazem jakiegoś innego świata”, w: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka* Τίμαιος Κριτίας ἢ Ἀτλαντικός, tłum., wstęp, komentarz, skorowidz P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35 (BKF 153). Na temat pojęcia Boga w *Dialogach* Platona, zob. natomiast opracowanie A. Drozdek, *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998) nr 2, s. 87–102.

¹⁹⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2. *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 167; szerzej na temat interpretacji mitów platońskich, zob. E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994; M. Ksieniewicz, *Funkcja mitu w filozofii Platona*, „Philosophon Agora” 1 (1999), s. 32–38.

Inteligibilnym, niezmiennym i wiecznym bytem jest wyłącznie świat idei, pojmowany przez Platona jako paradygmat lub model dla ustawicznie stającego się, zmiennego, zmysłowego bytu, który jest jedynie obrazem tego pierwszego. Zasady panujące w platońskim kosmosie fizycznym Reale sprowadza do siedmiu podstawowych kanonów¹⁹⁶: (1) kosmos fizyczny jest jedynie jedynym obrazem jedynego modelu¹⁹⁷; (2) na podstawie relacji liczbowych Demiurg ustanawia przyjaźń, tzn. wspólnotę wszystkich rzeczy ze sobą¹⁹⁸; (3) kosmos jest ukonstytuowany jako jedna całość, ponieważ jest oparty na rachunku liczbowym¹⁹⁹; (4) sferyczny kształt kosmosu doskonale urzeczywistnia kula, kosmos porusza się ruchem kołowym, który mu został nadany; rządzi się prawem autarkii, która sprawia, że świat jest jeden, ponieważ nie potrzebuje niczego innego²⁰⁰; (5) czas stworzony razem

¹⁹⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 178–179.

¹⁹⁷ Platon, *Timajos* 31a: „Czy zatem dobrze powiedzieliśmy, że tylko jedno niebo istnieje? Czy też byłoby lepiej powiedzieć, że są liczne nieba, a nawet nieskończona ich ilość? Nie. Istnieje tylko jedno, ponieważ musiało być zbudowane na wzór modelu. W rzeczy samej, ten model, który zawiera wszystkie żyjące jestestwa obdarzone rozumem, nie może być nigdy drugim z rzędu”, BKF 153, s. 37. O rozważaniach Platona na temat nieskończoności, zob. natomiast studia A. Drozdek, *Infinity in Plato*, „Eos” 87 (2000) nr 1, s. 53–62; A. Drozdek, *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*, Stuttgart 2008, s. 85–100.

¹⁹⁸ Platon, *Timajos* 32b–c: „Dzięki temu postępowaniu z tych elementów tak określonych, w liczbie czterech, zrodziło się ciało świata. Uzgodniony proporcją matematyczną posiada on ze strony elementów taką przyjaźń, że spojony w jedną jedyną całość mógł się zrodzić niemożliwy do rozerwania przez nikogo z wyjątkiem tego jedynego, który go spoił”, BKF 153, s. 39.

¹⁹⁹ Platon, *Timajos* 31b–32a: „Otóż najpiękniejszym wiązadłem jest to, które tworzy, o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najpiękniej proporcja matematyczna. W rzeczy samej, gdy z jakichkolwiek trzech liczb, przedstawiających linie lub płaszczyzny, liczba średnia tak się ma do ostatniej jak pierwsza do średniej, i odwrotnie, jeśli liczba średnia tak się ma do pierwszej jak ostatnia do średniej, wtedy średnia staje się pierwszą i ostatnią. W ten sposób wszystkie terminy mają tę samą funkcję, wszystkie grają tę samą rolę względem siebie; i w tym wypadku wszystkie tworzą doskonałą jedność”, BKF 153, s. 38–39. Zdaniem P. Siwka, BKF 153, s. 162, przypis 28, Platon w powyższym tekście mówi o proporcji geometrycznej, bo tylko w niej można przedstawić miejsca terminu środkowego i terminów skrajnych z zachowaniem proporcji,

²⁰⁰ Platon, *Timajos* 33b–34a: „Co do kształtu, to Bóg dał światu taki, jaki mu najlepiej odpowiadał i który jest zbliżony do niego. (...). W tym celu zaokrąglił go Bóg w kształt kuli i koła z równymi odległościami od środka do krańców. Ten kształt jest spośród wszystkich najdoskonalszy i najbardziej podobny do siebie samego. (...). Świat

z kosmosem urzeczywistnia swym wpływem jedność, ponieważ czas naśladuje wieczność, która jest trwaniem w jedności. Naśladowanie dokonuje się za pośrednictwem liczby²⁰¹; (6) przy tworzeniu czterech zmysłowych elementów materialnych Demiurg, urzeczywistniając w nich obraz modeli idealnych, rozwija złożony układ form i liczb²⁰²; (7) dusza świata, którą Demiurg stworzył w celu urzeczywistniania inteligibilnego modelu w tym, co zmysłowe, jest jedna, jest jednością i całością²⁰³. Podsumowując w tym kontekście platońskie wypowiedzi o niebie, Reale potwierdza za Hansem Joachimem Krämerem²⁰⁴ i Konradem Gaiserem²⁰⁵, że u Platona ciała niebieskie i gwiazdy symbolizują metaidee i liczby idealne, słońce symbolizuje ideę Dobra-Jedna, a rzeczy realne symbolizują poszczególne idee

dostarcza sobie pokarmu za pomocą destrukcji samego siebie. Wszystkie wpływy, jakie odbiera, i wszystkie jego czynności mają źródło w nim samym. (...). Dał mu za to ruch fizyczny zastosowany do jego ciała, ten mianowicie spośród siedmiu ruchów, który ma przede wszystkim związek z rozumem i myślą; nadając mu obrót jednostajny w tym samym miejscu, sprawił, że się kręci w koło”, BKF 153, s. 40–41.

- ²⁰¹ Platon, *Timajos* 37d–38a: „Niestety, nie można było dostosować całkowicie do świata zrodzonego tej wieczności, która, jak widzieliśmy, cechuje substancję Żyjącego modelu. Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedyne-go, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem. Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to część Czasu. Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenie „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co „jest” nieruchome i niezmiennie, ani się nie starzeje, ani nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałoby być w przyszłości”, BKF 153, s. 45. Jak zauważa P. Siwek, BKF, 153, przypis 37, s. 164, czas według Platona jest ściśle związany z ruchem, dlatego nie ma czasu dla rzeczy wiecznych. Każda gwiazda ma swój odrębny czas, także każda rzecz, która trwa, ma swój własny czas.

- ²⁰² Platon, *Timajos* 53a–b, BKF 153, s. 68–69.

- ²⁰³ Platon, *Timajos* 34b–35b, BKF 153, s. 41–42.

- ²⁰⁴ Por. H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, trad. G. Reale, Milano 2001⁶, s. 194.

- ²⁰⁵ Por. K. Gaiser, *Il paragone della caverna: variazioni da Platone a oggi*, Napoli 1985, s. 16 (Memorie dell’Istituto italiano per gli studi filosofici 13).

gatunków²⁰⁶. Niebo fizyczne jest zatem pojmowane i opisywane u Platona astronomicznie i metaforycznie (jako symbol poszczególnych idei).

Eschatologiczne losy duszy przedstawiane przez Platona w mitach eschatologicznych różnią się od siebie, czasami w pewnych aspektach są nawet sprzeczne ze sobą. Jak uważa Reale, należy je odczytywać nie według logiki logosu, ale za pośrednictwem rozmaitych aluzyjnych przedstawień, które mają prowadzić do prawdy meta-logicznej, ale nie anty-logicznej. A zatem eschatologiczne mity platońskie podsuwają wiarę opartą na rozumie, która naucza, iż człowiek na ziemi jest jakby przejściowo, samo życie ziemskie jest zaś próbą. Prawdziwe życie jest na tamtym świecie, w niewidzialnym Hadesie²⁰⁷.

Po zakończeniu cyklu metempsychozy, która jest zadośćuczynieniem za życie moralnie złe²⁰⁸, właśnie w Hadesie dusza zostaje osądzona na podsta-

²⁰⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 352.

²⁰⁷ Por. J. Wojtczak, *Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) nr 1, s. 73–86; B. Bibik, *Wymagania Platona o życiu pozagrobowym*, „*Nowy Filomat*” 6 (2002) nr 1, s. 13–26.

²⁰⁸ Zdaniem G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 233–241, nauka o reinkarnacji dusz przyjmuje u Platona trzy formy i trzy znaczenia, które różnią się od siebie. Pierwsza, przedstawiona w *Fedonie* 81b–82c (tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 80–83) oraz potwierdzona w *Timajosie* 42 b–d (BKF 153, s. 52), tłumaczy, że dusze, które prowadziły życie w nadmiernym przywiązaniu do ciał wraz ze śmiercią nie potrafią się całkowicie oderwać od tego, co cielesne. Dusze te z lęku przed Hadesem błakają się przez pewien czas wokół grobów (jako zjawy), a pociągane tym, co cielesne, łączą się na nowo z ciałami, nie tylko ludzi, lecz i zwierząt – w zależności od tego, na jaki niski poziom życia moralnego zeszły w poprzednim życiu. Druga nauka o metempsychozie znajduje się w *Państwie* X, 617d–621b (tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 2, s. 92–100). Według tej koncepcji liczba dusz jest ograniczona tak, że gdyby wszystkie dusze otrzymały na tamtym świecie wieczną nagrodę lub karę, w pewnej chwili żadna nie pozostałaby na ziemi. Stąd Platon utrzymuje, że pozaziemska nagroda i kara za życie spędzone na ziemi muszą mieć ograniczony czas trwania. Jako, że limitem życia ziemskiego jest ok. 100 lat, Platon przyjmuje w drugiej koncepcji metempsychozy, iż życie pozaziemskie powinno trwać 10 x po 100 lat, czyli tysiąc lat. Natomiast kara dla dusz, które popełniły najcięższe zbrodnie może trwać dłużej. Po przejściu tego cyklu dusze muszą powrócić na ziemię i na nowo wstąpić w ciała. Gdy dusze zakończą tysięcletnią podróż, zbierają się na nowo na równinie i tam zostaje określony ich przeszły los. Wzorce życia znajdują się na kolanach Mojry Lachesis, córki Konieczności. Wybór wzorca jest zaoferowany duszom i pozostawiony ich wolnej decyzji (wybór życia według cnót lub wad). Dokonany wybór zostaje potwierdzony przez dwie inne Mojry: Kłoto i Atropos i tak staje się nieodwracalny. Następnie dusze wypijają zapomnienie z wód Rzek Beztroski, zstępują w ciała, w których realizują

wie jednego kryterium: sprawiedliwości i niesprawiedliwości, umiarkowania i rozwiązłości, cnoty i wady²⁰⁹. Los dusz może być trojaki²¹⁰:

wybrane życie. Trzecia nauka o metempsychozie znajduje się w *Fajdroście* 246a–249d (tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 70–77). Według tej najbardziej złożonej koncepcji pierwotnie dusza była blisko bogów i w boskim orszaku pędziła życie bożskie, a upadła w ciało na ziemię na skutek winy. Pierwotnie dusza byłaby uskrzydloną powozem, ciągniętą przez dwa konie (dobrego i złego – które symbolizują dwie alogiczne części duszy) i powożoną przez jednego woźnicę (symbol rozumu). Dusze podążają za bogami po drogach nieba, a ich celem jest dotarcie aż do szczytu nieba, aby kontemplować to, co znajduje się ponad niebem (*hiperuranium*) – świat idei albo Równinę Prawdy. Dusze, którym udaje się Byt albo jego część – żyją razem z bogami, te zaś, którym nie udaje się dotrzeć na Równinę Prawdy, płaczą się, zderzając ze sobą, stają się ciężkie i dzięki temu – upadają na ziemię. Dusza ludzka, spadając na ziemię, daje początek życiu ludzkiemu, które jest tym doskonalsze, im więcej dusza zobaczyła w miejscu nadniebnym (*hiperuranium*). Po śmierci ciała dusza zostaje osądzona i przez tysiąc lat ma się cieszyć nagrodą lub karą w zależności od jakości moralnej ludzkiego życia. Po upływie tysiąca lat znowu powróci, aby wcielić się na nowo. W *Fajdroście* miejsce, w którym dusze żyją z bogami i do którego wracają po cyklu 10000 lat oraz miejsce, w którym cieszą się tysiącletnią nagrodą za każde jednostkowe życie na ziemi, są całkowicie różne. Reale podkreśla, że komplikacje losu dusz z *Fajdroś*a zostają uproszczone w *Timajosie* – przez wprowadzenie postaci Demiurga, który bezpośrednio stwarza dusze i umieszcza je w gwiazdach, pokazuje im na początku prawdę i powierza zadanie przyobleczenia ich w śmiertelne ciała. Jednak Platon nie jest konsekwentny w modyfikacjach wobec dusz w *Timajosie*: wprowadzenie Demiurga (który dokonuje wszystkiego ze względu na dobro) powinno bowiem zmienić twierdzenie, że dusze znajdują się w ciele z powodu upadku i doprowadzić do wytłumaczenia życia duszy w ciele w sposób pozytywny. Platon jednak podtrzymuje naukę o metempsychozie jako zadośćuczynieniu za jakieś popełnione przez duszę zło. W *Timajosie* 42 b–d (BKF 153, s. 52) nagrodą za dobre życie w ciele jest powrót duszy na gwiazdę, którą Demiurg przydzielił każdej duszy.

²⁰⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 228–229.

²¹⁰ Platon, *Fedon* 113d–114c: „Otóż, kiedy tam tak jest, to skoro przybędą umarli na miejsce, do którego duch opiekuńczy każdego doprowadza, naprzód sąd się nad nimi odbywa: którzy też życie piękne i zbożne spędzili, a którzy nie. I których życie wyda się ani nadto złe, ani nazbyt dobre, ci idą nad Acheron, wsiadają do łodzi, które tu dla nich są, i przyplývają w nich do jeziora. Tu mieszkają i oczyszczają się, a odbywszy pokutę za popełnione winy, wychodzą stamtąd, jeżeli który popełnił coś złego; i za dobre uczynki nagrody tam odbierają – każdy tak, jak zasłużył. A których stan wyda się nieuleczalny dla mnogości grzechów, bo się często wielkiego świętokradztwa dopuszczali albo często zabijali niesprawiedliwie i wbrew prawom, albo inne takie zbrodnie popełniali, tych los im należy miota do Tartaru, skąd nie wychodzą nigdy. A których grzechy wydadzą się wielkie, ale uleczalne, jak na przykład gwałt jakiś dokonany w gniewie na ojcu lub matce, którego potem żałowali i odmienili życie, albo się zabójcami stali w inny jakiś choć podobny sposób, ci muszą wprawdzie spaść do Tartaru

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

(1) dusza, która żyła sprawiedliwie, otrzyma nagrodę: uda się do wspa-
niałych miejsc na Wyspach Szczęśliwych²¹¹ albo do miejsc jeszcze wyższych
i niemożliwych do opisania (np. na swą gwiazdę)²¹²;

(2) dusza żyjąca niesprawiedliwie tak, że stała się nieuleczalna w niepra-
wości, otrzyma wieczną karę i zostanie strącona do Tartaru²¹³;

(3) dusza, która zaciągnęła nieprawości uleczalne (po części żyła spra-
wiedliwie, a po części niesprawiedliwie), a nadto żałuje za swe nieprawości,
zostanie tylko czasowo ukarana, a gdy odcierpi za swe winy, wtedy otrzy-
ma ostateczną nagrodę, na jaką zasługuje²¹⁴.

i zostawać tam przez rok, ale ich po roku fala wyrzuca i mężobójców do Kokytosu nie-
sie, a ojcobójców i matkobójców do Pyriflegetonu. A kiedy płynąc z nurtem, znajdują
się w jeziorze Acheruzja, wtedy krzyczą głośno i wołają: jedni tych, których byli za-
bili, drudzy tych, którym wyrządzili krzywdę; wołają ich, zaklinają i proszą, żeby im
pozwolili wyjść na brzeg jeziora i chcieli przyjąć do siebie; jeżeli zostaną wysłuchani,
wychodzą na brzeg i przestają cierpieć, a jeśli nie, fala ich znowu do Tartaru niesie,
a stamtąd na powrót do rzek wrzuca i to cierpienie nie kończy się prędzej, aż im się
uda nakłonić i pozyskać tych, których pokrzywdzili. Taką im karę nałożyli sędziowie.
A których życie wyda się osobliwie zbożne, ci będą wyzwoleni z tych czeluści pod-
ziemnych i wyjdą stamtąd, jak z więzienia, w górę i pójdą mieszkać w czystych stro-
nach, na szczytach ziemi. Do nich należą ci, którzy się umiłowaniem mądrości dosta-
tecznie od zmały grzechu oczyścili; ci będą później żyli w ogóle bez ciała i pójdą do
mieszkań jeszcze piękniejszych niż te, które i opisać nie łatwo i w tej chwili nie czas po
temu”, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 141–143.

²¹¹ Platon, *Gorgiasz* 523d: „Kto z ludzi sprawiedliwie przez życie przeszedł i zbożnie, po
śmierci na Wyspy Szczęśliwe odchodzi i mieszka w szczęściu zupełnym tam, gdzie nie
ma zła, a kto niesprawiedliwie i bezbożnie, ten do więzienia idzie, gdzie jest pokuta
i sprawiedliwość karząca, a nazywają to miejsce Tartarem”, tłum., wstęp, objaśnienia
i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 158.

²¹² Platon, *Timajos* 42 b: „Jeśli ludzie zapanują nad tymi skłonnościami, będą żyli w spra-
wiedliwości. Jeśli, przeciwnie, zostaną przez nie opanowani, będą żyli w niesprawied-
liwości. Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swo-
jej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy”,
BKF 153, s. 52.

²¹³ Platon, *Gorgiasz* 525c: „A którzy się już ostatnich zbrodni dopuścili i do tego doszli,
że ich uleczyć nie można, z tych się przykłady robią. Ci sami nigdy żadnego pożytku
nie mają, bo są nieuleczalni, ale mają pożytek inni: ci, którzy widzą, jak oni, za
grzechy, męczarnie największe i najstraszniejsze znoszą przez całą wieczność; po pro-
stu, takie przykłady wiszą tam w Hadesie, w więzieniu dla niegodziwców ustawicz-
nie nadchodzących na widowisko i przestrożę”, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje
W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 161–162.

²¹⁴ Platon, *Gorgiasz* 525b: „A wypada, żeby każdy, kto podlega karze, jeśli mu słusznie
karę ktoś nakłada, albo się lepszym stawał i odnosił korzyść, albo był przykładem dla

Reale podkreśla, iż platoński tekst z *Gorgiasza* 525b–c, niezależnie od zawartych tam pewnych niejasności, zawiera w sobie jedną z najważniejszych intuicji Platona – o oczyszczającej funkcji bólu i cierpienia²¹⁵. Od *Gorgiasza* do *Timajosa*, pomimo że zmieniają się u Platona sposoby przedstawienia, pozostaje jednak nienaruszona zasada, iż przeznaczenie eschatologiczne, tzn. inne życie, nadaje sens temu życiu, a ten świat ma znaczenie, o ile ma odniesienie do tamtego świata²¹⁶.

Heraklides z Pontu (390–310 przed Chr.)

Filozof ten był przedstawicielem koncepcji nieba pojmowanego jako miejsce, gdzie dusze przebywają przed wcieleniem. Pojmował on duszę jako istotę zbudowaną z materii gwiazdnej i świetlistej. Zanim tak rozumiane dusze zstąpią do ciał, przebywają na Drodze Mlecznej, gdzie tworzą niezliczone świecące punkty, które oglądamy z Ziemi. Po odrzuceniu platońskiego „drugiego żeglowania” Heraklides wrócił do ujęcia mistycznego i religijności misteryjnej²¹⁷.

Arystoteles (384–322 przed Chr.)

Ujmował niebo w trzech znaczeniach: (1) jako wieczną sferę gwiazd stałych; (2) jako zespół sfer planetarnych, z których ostatnia dosięga sfery gwiazd stałych i ulega jej wpływom; (3) jako wszechświat, który obejmuje wszystko, cokolwiek istnieje²¹⁸. Zdaniem Reale niebo w sensie ścisłym od-

innych, aby inni widząc, jak cierpi, cokolwiek by cierpiał, bali się i stawali się lepszymi. A korzyść odnoszą, kiedy cierpią karę z ręki bogów i ludzi ci, którzy uleczalne grzechy popełnili. Zawsze im przecież z bólów i mąk rośnie pożytek i tutaj, i tam, w Hadesie. Bo niepodobna inaczej pozbyć się niesprawiedliwości”, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 161.

²¹⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 229–231.

²¹⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 241.

²¹⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3. *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2004, s. 113.

²¹⁸ Por. Arystoteles, *O niebie* A 9,278: „Rozpocznijmy od wyjaśnienia, co rozumiemy przez niebo i w ilu znaczeniach jest brane to słowo [jest to sfera gwiazd stałych – uwaga Siwka], by w ten sposób uprzystępnić sobie przedmiot naszego badania. W pierwszym znaczeniu nazywamy niebem substancję najdalszego kręgu wszechświata, czyli ciało naturalne, które się znajduje w tym kręgu zwykliśmy bowiem odnosić nazwę nieba szczególnie do najdalszych i najwyższych regionów, które naznaczamy na siedzibę

dają tylko dwa pierwsze znaczenia, gdyż trzecie jest synonimem kosmosu. Ten sam badacz uznaje, iż najbardziej typową koncepcją nieba była teoria Arystotelesa, w której twierdził, iż jest ono niezniszczalne, a dla objaśnienia tej niezniszczalności wprowadził teorię eteru²¹⁹. Jak zaznacza Paweł Siwek, doktryna eteru (αἰθήρ) jako piątego elementu powstała w okresie, kiedy Arystoteles był jeszcze uczniem Platona²²⁰. W ostatniej fazie rozwoju swej myśli Arystoteles pojmował niebo w drugim znaczeniu, jako ciało, które zajmuje miejsce sąsiadujące z najodleglejszym kręgiem świata. Byłoby ono podzielone na 55 sfer poruszanych przez niematerialne Inteligencje, hierarchicznie podporządkowane Pierwszemu Poruszytelowi²²¹.

To Arystotelesowskie niebo ontologicznie jest substancją pośrednią między substancją niematerialną, nieruchomą i wieczną (Bóg i Inteligencje) a substancją zmysłową, ruchomą i zniszczalną. Niebo jest zatem jedno i jest substancją zmysłową, czyli widzialną, ale porusza się tylko

wszystkiemu temu, co jest boskie. W innym znów znaczeniu nazywamy niebem ciało, które zajmuje miejsce sąsiadujące z najodleglejszym kręgiem świata, i gdzie znajduje się Księżyc, Słońce i niektóre gwiazdy, bo zwykliśmy mówić, że znajdują się w niebie [w tym znaczeniu wzięte niebo oznacza zespół sfer planetarnych; ostatnia z nich dosięga sfery gwiazd stałych i ulega jej wpływom – uwaga Siwka]. Jeszcze w innym znaczeniu stosujemy nazwę nieba do ciała zamkniętego najdalszym kręgiem, bo zwykle nazywamy niebem [termin niebo znaczy tutaj tyle co wszechświat i obejmuje wszystko, cokolwiek istnieje – uwaga Siwka] świat pojęty jako całość”, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum., wstęp, komentarz P. Siwek, Warszawa 1990, s. 258.

²¹⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5. *Słownik, Indeksy i bibliografia*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 144.

²²⁰ P. Siwek, *Wstęp tłumacza. O niebie ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ DE CAELO*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2. *Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Metafizyka*, tłum., wstępy, komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 208. Jak dalej wyjaśnia Siwek na s. 218–219, dla Arystotelesa eter nazywany też „ciałem pierwszym”, „ciałem piątym”, „ciałem górnym”, „ciałem wiecznym”, „ciałem boskim”, unosi się przez całą wieczność swobodnie w górnych przestrzeniach, nie spada nigdy na Ziemię, nie dąży w swym ruchu do centrum wszechświata, zatem nie jest ciężki; nie ma też dążności do oddalania się od ziemi, stąd nie ma własności, którą nazywamy lekkością. Jako że zdaniem Arystotelesa wszystkie ciała niebieskie (gwiazdy stałe i planety) składają się z eteru, to z konieczności naturalnej wszystkie one wykonują tylko ruch kołowy. Ruch prostoliniowy nie jest dla nich możliwy, bo nie posiadają w sobie żadnego z elementów sublunarnych (ziemi, wody, powietrza, ognia).

²²¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka* L 8, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, dz. cyt., t. 2, s. 815–818; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 5, s. 144.

ruchem kołowym i jest wolne od wszelkich zmian, czyli jest niezniszczalne. Pierwszym niebem, czyli sferą gwiazd stałych, porusza Bóg rozumiany jako „Pierwszy Poruszyiciel” (nieruchomy, porusza, byt wieczny i konieczny, substancja i akt, sposobem jego istnienia jest Dobro, byt żywy, wieczny, stale szczęśliwy i najlepszy)²²². Dla Arystotelesa Bóg (τὸ θεῖον) jest nie tylko Pierwszym Poruszyicielem, ale także pierwszą zewnętrzną przyczyną sprawczą skończoności świata (po pierwsze, bo jest przyczyną bytu świata, a więc tego, czym jest świat; po drugie, bo jest przyczyną celową skończoności świata jako określonego początku rzeczy, tj. harmonii i jedności)²²³. Arystotelesowska koncepcja nieba zbudowanego z eteru upadła w epoce hellenistycznej²²⁴. Arystotelesowskie niebo opisywane przez Stagirytę z punktu widzenia mechanicznego stanowi zatem przede wszystkim system astronomiczny²²⁵.

Jak zaznacza Reale, Stagiryta nie dał żadnego wyjaśnienia, jakie dokładne relacje zachodzą między Bogiem a substancjami czy sferami. Wydaje się, że Arystoteles skłaniał się raczej ku pojmowaniu Boga jako niemyślnego o świecie i ludziach. Arystotelesowski Bóg nie poznaje indywidualów jako takich, gdyż znajomość tego, co niedoskonałe, stanowiłaby jakieś pomniejszenie dla Boga²²⁶. Z przytoczonych tekstów *Metafizyki* Arystotelesa należy, zdaniem Realego, wyprowadzić wniosek, że empirycznie określone indywiduala są niegodne myśli bożej właśnie ze względu na ich charakter empiryczny i jednostkowy. W koncepcji Arystotelesa Bóg nie stworzył świata, człowieka i poszczególnych dusz. Tak pojmowany Bóg kocha tylko samego siebie, ale nie zniża się do miłości i poznawania ludzi jako ogółu, a tym bardziej do miłości i poznawania pojedynczego człowieka. Aby uczynić krok dalej, trzeba było w refleksji filozoficznej dojść do koncepcji

²²² Por. Arystoteles, *Metafizyka* L 7, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, dz. cyt., t. 2, s. 813–814 (por. A. Pokulniewicz, *Problem wieczności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, „Edukacja filozoficzna” 44 (2007), s. 217–229).

²²³ Por. A. Pokulniewicz, *Zagadnienie pierwszych przyczyn skończoności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, Warszawa 2010, s. 261.

²²⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 5, s. 144.

²²⁵ Por. P. Siwek, *Wstęp tłumacza. O niebie ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ DE CAELO*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, dz. cyt., t. 2, s. 224–225.

²²⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka* Λ 9, 1074b 21–28, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, dz. cyt., t. 2, s. 818–819.

stworzenia, lecz żadna spekulacja grecka, także ta neoplatońska, nie wypracowała takiej idei²²⁷.

Epikur (341–271 przed Chr.)

Po odrzuceniu zasad platońskiego „drugiego żeglowania” i tego, co jest ponadzmysłowe, niecielesne i niematerialne, Epikur zanegował także astronomię („bo jest próżna”), muzykę („jest bezużyteczna, a nawet szkodliwa”), a nawet arystotelesowską logikę, a zajął się przede wszystkim światem fizycznym w ujęciu wyłącznie materialistycznym²²⁸ oraz skupił się na etosie jednostki, życia ukrytego, odosobnionego od wrzawy polityki²²⁹. Epikur utrzymywał, że całą rzeczywistość (πᾶν) wyznaczają dwa czynniki strukturalne: ciała i próżnia. Poza nimi nie ma niczego innego, ponieważ nie można pomyśleć niczego, co by istniało, a nie było właściwością ciał²³⁰.

Epikur, podobnie jak atomiści, a wbrew Platonowi i Arystotelesowi, zakładał, że w nieskończonej przestrzeni kosmicznej istnieje nieskończenie wiele światów, z których jedne są podobne do naszego, a inne nie²³¹. Nieskończone światy powstają i rozpadają się w nieskończonym następstwie czasu. Nieskończonych światów, zdaniem Epikura, jest zatem nieskończenie wiele, tak fizycznie, jak czasowo. Pomimo ciągłych zmian fizyczno-kosmicznych i czasowych całość kosmosu nie zmienia się. Elementy konstytuujące tak pojęty wszechświat pozostają bowiem wiecznie takie same, lecz zawsze są zaktualizowane wszystkie ich możliwe kombinacje²³². W pojmowanym mechanicystycznie wszechświecie Epikur, chcąc zanegować teologiczne tłumaczenie kosmosu (głównie Platona i Arystotelesa), doszedł do negacji wszelkiej celowości, racjonalności czy koncepcji Demiurga.

²²⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 2, s. 435–437.

²²⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 3, s. 182.

²²⁹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 3, s. 188.

²³⁰ Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* X,39, przekład X księgi K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 603–604.

²³¹ Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty* X,45, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 604.

²³² Epikur, *List do Pytoklesa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty* X,88, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 626–627. Więcej na temat rozważań Epikura na temat nieskończoności, zob. A. Drozdek, *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*, Stuttgart 2008, s. 133–141;

Epikurejski kosmos był zatem całkowicie irracjonalny, poddany przypadkowości i losowi, brak w nim dobroci i logiki²³³. Według psychologii Epikura dusza, tak samo jak wszystkie inne rzeczy, stanowi wyłącznie zbitkę atomów²³⁴, nie jest wieczna, lecz śmiertelna (dusza po oddzieleniu się od ciała natychmiast ginie)²³⁵, podlegając tym samym fizycznym i mechanicznym prawom przemiany jak cały kosmos²³⁶.

Szkoła stoicka – „stara szkoła” (III–II wiek przed Chr.)

Według koncepcji stoickiej niebo stanowi sferę otaczającą i zamykającą w sobie kosmos, a poza nią znajduje się próżnia. Natomiast niebo razem z kosmosem jest pojmowane panteistycznie jako substancja Boga²³⁷. Podstawową cechą fizyki stoików był ich monizm panteistyczny. Negowali oni istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości czysto duchowej (w kontrze do Platona). Był był dla nich materialny i cielesny: ciałem jest Bóg, dusza, dobro, wiedza, namiętności, wady i cnoty²³⁸.

Całą rzeczywistość przenika, zdaniem stoików, cielesny Bóg²³⁹. Ciało jest pojęciem złożonym, jest i materią i jakością (lub formą), które są połączone tak, że pierwsza jest strukturalnie nierozzerwalnie złączona z drugą i odwrotnie. „Jakość-forma” jest zasadą czynną, a materia jest zasadą

²³³ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 3, s. 225–227.

²³⁴ Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty* X,63, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 615.

²³⁵ Epikur, *List do Herodota*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty* X,67, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 616–617.

²³⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 3, s. 234–236.

²³⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 5, s. 144.

²³⁸ Por. Seneka [Młodszy], *List* 106,3,3–11, w: Seneka [Młodszy], *Listy moralne do Lucylusza* (*Epistolae morales ad Lucilium*), tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010, s. 501–503; Seneka [Młodszy], *List* 113, tłum. W. Kornatowski..., dz. cyt., s. 530–537.

²³⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* VII, 147: „Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą nieśmiertelną (ζῶον ἀθάνατον), rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, niedopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia”, przekład VII księgi K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 436 (por. Diogenes Laertios, *Żywoty* VII, 134, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 430–433).

bierną²⁴⁰. Materia i Bóg nie są dwoma bytami od siebie odrębnymi, różnią się je logicznie i pojęciowo, natomiast ontologicznie stanowią one jedną jedyną rzeczywistość. Zatem, według stoików, jedna jest materia i jeden Bóg, jeden jest też kosmos, który wszystko w sobie mieści. Bóg utożsamia się z kosmosem, jest we wszystkim i jest wszystkim²⁴¹. Bóg, według koncepcji stoików, jest także Logosem (jako zasada inteligencji, rozumności i duchowości), był często utożsamianym z twórczym ogniem, nie jest jednak Bogiem osobowym. Stoicy uznawali też, że ich naukę da się pogodzić z politeistyczną mitologią, kiedy tę ostatnią interpretuje się alegorycznie, jako poetycką ekspresję prawdy fizycznej. Bóg pojmowany w koncepcji stoickiej jako opatrznosc immanentna i fizyczna zajmował się zatem bardziej gatunkiem niż jednostką, nie zajmował się także ludźmi jako jednostkami, gdyż tylko osobowe rozumienie bóstwa mogłoby doprowadzić do takiego ujęcia opatrznosci²⁴².

Logos będący zarodkiem wszystkich rzeczy formuje cztery elementy, które następnie formują cały kosmos i rzeczy w kosmosie. Stoicki wszechświat miałby kształt kulisty, na jego obrzeżach znajdowałyby się gwiazdy zbudowane z ognia, które byłyby bytami mającymi dusze, ożywionymi i boskimi. W centrum znajduje się ziemia, która jest ogniskiem boskiej budowli wszechświata. Wszechświat, według stoików, jest skończony i otoczony nieskończoną próżnią²⁴³. Na Ziemi – rośliny i zwierzęta istnieją ze względu na człowieka. Zdaniem Maxa Pohlenza ten stoicki antropocentryzm jest obcy dla starożytnego świata greckiego, a bliski przesłaniu Starego

²⁴⁰ Por. Seneka [Młodszy], *List* 65, 2, tłum. W. Kornatowski..., dz. cyt., s. 202; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., dz. cyt., t. 3, s. 364–365.

²⁴¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty* VII, 148: „Substancją Boga jest – według Zenona – cały świat i niebo; to samo mówi Chryzyp w pierwszej księdze traktatu *O bogach* i Poseidonios również w pierwszej księdze traktatu pod tym samym tytułem. Antypater natomiast w siódmej księdze pisma *O wszechświecie* twierdzi, że substancją Boga jest coś podobnego do powietrza, Boetos zaś w dziele *O naturze* pisze, że substancją Boga jest sfera gwiazd stałych. Przez naturę rozumiemy stoicy raz to, co jakby trzyma w skupieniu wszechświat, raz to, co rodzi wszystkie rzeczy na ziemi”, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 436–437.

²⁴² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., dz. cyt., t. 3, s. 370–375.

²⁴³ Por. A. Drozdek, *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*, Stuttgart 2008, s. 142–154.

Testamentu. Stąd Pohlenz zakłada, iż koncepcję antropocentryczną wraz z ideą opatrności Zenon z Kition przyniósł prawdopodobnie ze swojej ojczyzny (tj. jak się przypuszcza z fenickiej kolonii Kition na Cyprze)²⁴⁴. Reale odrzuca powyższą hipotezę Pohlenza ze względu na słabą bazę źródłową powyższej hipotezy (tylko dwa świadectwa tekstualne: Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie* I, 4 oraz Arystoteles, *Polityka* I, 8, 1256b), choć przyznaje, że w myśli greckiej dopiero ze stoikami koncepcja antropocentryczna uzyskała siłę przebicia²⁴⁵.

Według kosmologii stoickiej świat, jaki powstał, jest zniszczalny: kiedy nastąpi dopełnienie się czasu, nastąpi wtedy również powszechny pożar – czyli ogólne „zognienie świata” (ἐκπύρωσις). Będzie ono rodzajem powszechnego oczyszczenia – kiedy będzie istniał jedynie ogień. Potem nastąpi „odrodzenie wszechświata” (παλιγγενεσία) i wszystko zostanie odbudowane dokładnie tak jak przedtem i przywrócone do poprzedniego stanu – „apokatastaza” (ἀποκατάστασις)²⁴⁶. Odrodzi się zatem cały kosmos, odrodzi się także każdy człowiek identyczny z tym, który istniał w poprzednim kosmosie²⁴⁷. W perspektywie zognienia kosmosu i jego apokatastazy jednostkowa śmierć człowieka jest tylko etapem do kolejnej palingenezy. Po śmierci jednostki, czyli oddzieleniu się duszy od ciała, sama dusza zdaniem jednych stoików może trwać aż do powszechnego zognienia (opinia Kleantesa), natomiast zdaniem innych (Chryzypa i Aëtiosa²⁴⁸) przywilej tak długiego trwania miałyby tylko dusze mędrców, natomiast pozostałe dusze istniałyby jedynie przez krótki czas. Po śmierci jednostki, a do zognienia świata, dusze przybierają kształt kulisty i przebywają w przygotowanym dla nich przez Logos miejscu poniżej Księżyca. Dusze zachowują swe władze poznawcze, odgrywają pewną rolę przy wróceniu i w snach,

²⁴⁴ Por. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. 1, trad. O. De Gregorio, B. Proto, Firenze 1978, s. 197.

²⁴⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 3, s. 388.

²⁴⁶ Por. J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, w: *Les stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly* (18–22 septembre 1976), ed. J. Brunschwig, Paris 1978, s. 3–20 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

²⁴⁷ Por. A. A. Long, *The stoics on world-conflagration and everlasting recurrence*, „Southern Journal of Philosophy” 23 (1985, Supplement 1), s. 13–37.

²⁴⁸ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty* VII,157, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 440–441.

a najlepsze z nich stają się herosami²⁴⁹. Wobec cyklicznych zognień świata i konsekwentnych palingenez i apokatastaz stoików interesował przede wszystkim obecny świat, gdzie cnota ma swój raj, a wada swoje piekło²⁵⁰.

Plotyn (204–269)

Twórca systemu filozoficznego zwanego neoplatonizmem odrzucał istnienie eteru rozumianego po arystotelesowsku. Natomiast uznawał wieczność nieba, którą wyjaśniał przez odwołanie się do mocy duszy²⁵¹. Plotyn był też chyba najbardziej znanym przedstawicielem opinii, wedle której niebo to miejsce, w którym dusze przebywają po śmierci²⁵². W jego filozofii zauważamy, iż dokonał on spirytualizacji kosmosu aż do granic akosmizmu. Zdaniem Plotyna niebo, które jest najlepszą częścią widzialnego kosmosu, „graniczy” z ostatnimi stopniami świata Umysłu i jest zrobione ze światła, różnego od ognia ziemskiego. Niebo byłoby zatem pierwszym regionem, do którego wnikają dusze²⁵³, gwiazdy i ciała niebieskie są ożywione

²⁴⁹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty* VII,151, tłum. K. Leśniak..., dz. cyt., s. 438 (por. też A. A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, „Phronesis” 27 (1982), s. 34–57).

²⁵⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., dz. cyt., t. 3, s. 393; szerzej na temat kwestii nieśmiertelności duszy według filozofii stoickiej, zob. R. Hoven, *Stoïcisme et stoïcisme face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.

²⁵¹ Plotyn, *Enneady* II,1,1–2, tłum., wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 160–161, (Biblioteka Filozofii Klasycznej [dalej: BFK] 6, *Enneady* I–III).

²⁵² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*..., dz. cyt., t. 5, s. 144. Jak zauważa J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 1. *Monada pryncypialna*, Katowice 1995, s. 261–262, Plotyn przyjmuje za Platonem jego teorię nieba, szczególnie platoński „obieg niebieski” jako układ odniesienia do mierzenia czasu. Wieczność trwa wraz z niebem, a czas biegnie wraz z życiem. Razem z niebem powstał zatem z jednej strony wzór wieczności, a z drugiej jej wizerunek ruchliwy.

²⁵³ Plotyn, *Enneady* IV,3,17: „Że zaś dusze wchodzą z umysłowego świata najpierw w przestworze nieba, może ktoś wyrozumieć z następujących względów: Jeżeli w dziedzinie zmysłowej niebo jest «lepsze», to będzie chyba przylegać do ostatnich bytów umysłowych. Ożywiają się zatem te ciała niebieskie stamtąd duszą jako pierwsze i uczestniczą w niej jako podatniejsze do uczestniczenia. Ciało natomiast ziemiste, ostatnie i uczestniczące z natury tylko w duszy pośredniejszej, jest już daleko od niecielesnej natury. Wszystkie tedy dusze naświatlają niebo i użyczają mu swojej jakoby obfitości i pierwszych promieni, w innych zaś ciałach świecą, jakby resztkami, a tylko te, które schodzą głębiej, błyszczą w dole jaśniej, atoli dla nich samych nie jest to lepiej, że występują z siebie daleko. Jest mianowicie jakiś jakby punkt środkowy, po nim koło z niego jaśniejące, a po nich koło jeszcze inne, światło ze światła. Zewnątrz nich nie ma już innego koła świetlnego, lecz jest to, które potrzebuje obcego blasku w braku

i są drugimi, czyli widzialnymi, bogami (są jakby obrazami bogów duchowych i inteligibilnych)²⁵⁴.

Plotyn jednoznacznie odrzucił chrześcijańską wiarę w zmartwychwstanie ciała, którą uważał za wyraz pewnej formy materializmu²⁵⁵, a odwołał się do metempsychozy²⁵⁶. Dla Plotyna człowiek ontologicznie jest duszą²⁵⁷. Pierwotnie dusze przebywały jako czyste w świecie umysłowym²⁵⁸ i trwały w stanie zjednoczenia z Duszą powszechną²⁵⁹. Zejście dusz do ciał nastąpiło w wyniku dwóch odmiennych rodzajów win właściwych Duszy: (1) winy rozumianej jako zejście konieczne, nieuchronne i niedobrowolne, gdzie karą za tę winę jest samo bolesne doświadczenie zejścia do ciał²⁶⁰; (2) winy dotyczącej duszy, która już przywdziała ciało i przesadnie się o nie troszczy, oddaje służbie rzeczom zewnętrznym, zapomina o samej sobie, przez co oddala się od własnego źródła²⁶¹. W zależności od tego, czy człowiek pozwala dominować części zmysłowej, czy też części duchowej, zależy

światła własnego. I niech to będzie krążek, a raczej kula taka, która od tej trzeciej z rzędu, do niej bowiem przylega, bierze cały blask przez nią promieniowany. Więc owo wielkie światło świeci, pozostając w sobie, i blask od niego przenika za sprawą wątku, inne zaś światła świecą z nim razem i częścią pozostają w sobie, a częścią dają się dalej pociągać blaskom oświetlanego ciała, ponieważ oświetlane ciała potrzebują większej troski, podobnie jak kiedy burza miota statkami i sternicy coraz bardziej troszczą się o okręty i niepostrzeżenie przestają dbać o siebie, tak iż często narażają się na to, że pochłonie ich głębia razem ze szczątkami okrętów, tak i te dusze zaszły zbyt daleko i zapomniały o sobie; popadły też w końcu i uległy więzom omanu, opętane swą pieczołowitą troską o naturę. Gdyby zaś każda poszczególna żywina była, tak jak świat, ciałem doskonałym i sprawnym oraz wolnym od niebezpieczeństw doznawania, to i ta przebywająca w niej, jak mówimy, dusza nie przebywałaby w niej sama, lecz używałaby jej życia, pozostając całkowicie w górze”, tłum., wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 390–391 (BFK 7, *Enneady* IV–V).

²⁵⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 6. *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 573n, przypis 32.

²⁵⁵ Plotyn, *Enneady* III,6,6, BFK 6, s. 307–310.

²⁵⁶ Plotyn, *Enneady* III,2,16, BFK 6, s. 269–271.

²⁵⁷ Plotyn, *Enneady* I,1,10, BFK 6, s. 97.

²⁵⁸ Plotyn, *Enneady* VI,4,14, t. 3, tłum., wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 706–707 (BFK 9, *Enneady* VI).

²⁵⁹ Plotyn, *Enneady* IV,8,4, BFK 7, s. 495–497.

²⁶⁰ Plotyn, *Enneady* V,1,1, BFK 7, s. 506–507.

²⁶¹ Por. Plotyn, *Enneady* IV,8,4, BFK 7, s. 495–497; Plotyn, *Enneady* V,1,1, BFK 7, s. 506–507.

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

jego los²⁶². Po wyjściu z cyklu wcieleń i po odrzuceniu wszystkiego²⁶³ ostatecznym przeznaczeniem dusz, które żyły w sposób najlepszy, jest ponowne zjednoczenie z Bogiem²⁶⁴. Zetknięcie się duszy z Jedynym Plotyn określa jako ekstazę²⁶⁵. Dojście do ekstazy zależy jednak wyłącznie od człowieka, który jest twórcą swej doskonałości i zbawienia. Plotynowi obce są natomiast pojęcia: ludzkiej niemożności wzniesienia się do Boga o własnych siłach, łaski i inicjatywy Bożej²⁶⁶.

W antycznej filozofii greckiej niebo było pojmowane i opisywane bardziej w kategoriach przestrzennych i naturalistycznych, niż w kategoriach religijnych i teologicznych, tak typowych dla teologii biblijnej. Od V wieku przed Chr. podstawowym greckim pozycjonowaniem nieba był model typu „centrum-okrąg”, natomiast biblijne pozycjonowanie nieba przebiega według schematu „góra-dół”.

W greckich modelach kosmologicznego wyobrażania nieba możemy wyróżnić następujące konstrukty filozoficzne: koncepcję kosmologiczno-

²⁶² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 4, s. 576–581.

²⁶³ Por. Plotyn, *Enneady* V,3,17, BFK 7, s. 541–543.

²⁶⁴ Por. Plotyn, *Enneady* IV,3,24: „Jeżeli więc dusze są i nie są nigdzie w ciele, bo przecież nie mają ciała, to tam, gdzie istnieje substancja i byt boskie w bogu, tylko tam i razem z nimi i w nim będzie istnieć taka dusza”, BFK 7, s. 398 (por. J. Bańka, *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2. *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*, Katowice 1996, s. 75–76, komentując pytanie „Dlaczego niebo jest jedno, mimo że mnogie i na każdym miejscu inne?”, stwierdza, iż u Plotyna Demiurgiem sprowadzającym wszystko we wszechświecie do harmonii jest dusza i jej siła, która utrzymuje w łańdzu także samo niebo. Natomiast ostateczną granicą przypadkowości świata, pod wpływem Demiurga, będzie dusza, podnosząca wszystko do statusu boskiego – niebo, nasz świat, słońce i gwiazdy).

²⁶⁵ Por. Plotyn, *Enneady* VI,9,11: „Więc, jeśli ktoś ujrzy siebie na tej wysokości, to posiada Jego podobiznę w sobie samym, i jeśli jako podobizna przejdzie od siebie do Wzoru, to osiągnie kres i cel wędrówki. Spadając zaś z wyżyn widzenia niech tylko znowu tę cnotę w sobie rozbudzi i uświadomi sobie, że zdobią go jej umysłowe klejnoty, a doda mu znowu skrzydeł cnota w drodze do umysłu i dalej mądrość w drodze do Niego. I oto życie bogów oraz bożych i szczęśnych ludzi – poniesienie rzeczy innych, ziemskich, życie, które się nie lubuje w ziemskich rozkoszach, ucieczka samotnika do Samotnika!”, BFK 9, s. 841.

²⁶⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., t. 4, s. 587–603.

-religijną (niebo według pitagorejczyków), koncepcję metafizyczno-fizyczną wg konstrukcji model-obraz (niebo według Platona), koncepcję fizyczno-religijną (Heraklides z Pontu), koncepcję astronomiczną (Arystoteles), koncepcję materialistyczno-mechanicystyczną (Epikur), koncepcję astronomiczno-panteistyczną (stoicy), koncepcję spirytualistyczną (Plotyn). Powyższe greckie konstrukcje filozoficzne zasadniczo różnią się od biblijnego pojmowania nieba. Omawiane ujęcia filozoficzne są bowiem najczęściej doktrynami kosmologicznymi z pewnymi dodatkami metafizycznymi czy religijnymi. Natomiast biblijna koncepcja nieba jest przede wszystkim teologiczna: niebo to jedynie kolejne stworzenie Boga, które jest jednak tajemniczą przestrzenią Boga.

Niebo w ujęciu filozofii greckiej jest opisywane najczęściej astronomicznie, czasami jest interpretowane metafizycznie i symbolicznie (Platon), a czasami spirytualizowane (Plotyn). W tak rozumianym niebie, w zależności od systemu filozoficznego, kontakt człowieka pojmowanego jako dusza zależy wyłącznie od inicjatywy tejże duszy. Jeśli chce ona żyć moralnie najlepiej, dzięki swemu postępowaniu sama zdobywa wyzwolenie z cyklu metempsychozy i dochodzi do zjednoczenia z bóstwem (mit orficki, tezy pitagorejczyków, idee Plotyna). W pozostałych systemach antycznej filozofii greckiej moralnie dobra dusza po wyzwoleniu z cyklu metempsychozy może dojść do indywidualnego szczęścia eschatologicznego w niewidzialnym Hadesie (Platon), na własnej gwiazdzie (Platon), na Drodze Mlecznej (Heraklides). Natomiast w systemach materialistycznych albo jest poddawana cyklicznemu zognieniu, odrodzeniu i apokatastazie (stoicy), albo ulega śmierci fizycznej jako zbiór atomów (Epikur). Najbardziej powściągliwy w kwestii eschatologicznego losu duszy pozostaje Arystoteles, który zostawia te kwestie wierze religijnej.

Powyższe ujęcia filozoficzne różnią się zatem zasadniczo od biblijnej teologii nieba, która wskazuje, iż niebo stanowi wyłączną sferę Boga i kochanych przez Niego stworzeń. Po zakończeniu jednego jedyńskiego ludzkiego życia (a nie po ludzkim wyzwoleniu się z cyklu metempsychoz), po zmarłych wstaniu ciał i po Sądzie Ostatecznym – do biblijnego nieba kompletnych ludzi (a nie samych dusz) – wprowadza wyłącznie Jezus Chrystus (nie decyduje o tym staranie się samej, najlepszej moralnie duszy). Biblijne niebo jest dla człowieka synonimem trwałej, eschatologicznej relacji z Bogiem,

relacji chcianej przez Boga, z Jego miłości do człowieka (a nie ekstazy duszy z bóstwem zainteresowanym tylko samym sobą). Człowiek (a nie sama dusza) do nieba nie może wejść sam, z własnej woli, natomiast może być tam wprowadzony dzięki łasce Boga (nie jest to samozbawienie duszy).

1.6. Podsumowanie pierwszego rozdziału

Teologiczny przekaz Pisma Świętego dotyczący nieba jest spójny, a zarazem progresywny. W poświęconej tej tematyce narracji Biblii przeważają motywy przestrzenne, których spotykamy dziesięć, z czego dwa w ST („ogród (w) Eden”; „niebo”) i osiem w NT („wstępowanie” / „zstępowanie”. „powyżej” – „na wysokości – „ponad”; „niebo”, „raj”, „łono Abrahama”, „królestwo niebieskie”, „niebieskie Jeruzalem”, zamieszkanie „w domu Ojca mego”). Biblijne niebo to zatem błogosławione miejsce życia Boga z człowiekiem. Pozostałe to motywy jakościowe, których spotykamy w teologii biblijnej pięć, z czego jeden w ST („trwanie”) i cztery w NT („widzenie” Boga, „trwanie – wieczność”, „stać w obliczu Pana”, „być z Chrystusem”), te ostatnie wyraźnie związane z niebiańską relacją Boga z człowiekiem. W warstwie symbolicznej wszystkie biblijne obrazy nieba stanowią archetypy pozytywne, przekazujące schematy wyobrażeniowe o niebie uniwersalnie, w sposób figuratywny i uczuciowy („woda”, „ogród”, „życie”, „rozkosz”, „pojednanie”, „miłość”, „przyjaźń”, „radość”, „zadowolenie”, „nagroda”, „odnowa”, „stałość”, „błogosławieństwo”).

W biblijnej tematyce eschatologicznego bycia człowieka z Bogiem obserwujemy jej rozwój, zarówno na poziomie terminologii, jak koncepcji czy obrazowości. Ogród (w) Eden z Rdz 2, 8 jest później nazywany „rajem” / „ogrodem rozkoszy” (LXX) lub „ogrodem Boga” (Ez 28, 13, Jl 2, 3 i Iz 51, 3). NT powraca pośrednio do tematyki ogrodu (w) Eden, kiedy jest mowa o niebie pojmowanym i wyobrażanym jako: „raj”, „ogród niebieski” lub „niebieskie Jeruzalem”. Wspominaną rozwojowość obserwujemy w Biblii także na poziomie obrazowości: obraz ogrodu Eden przechodzi w obraz raj, by stać się ostatecznie obrazem nieba. Podobny proces można zauważyć w ukazywaniu obrazu trwałości życia, który ostatecznie staje się obrazem życia wiecznego. Ogród (w) Eden, jako pierwotne

miejsce szczęśliwości i przyjaźni człowieka z Bogiem, nie jest formą rzeczywistości ostatecznej. To miejsce próby dla ludzi, niestety w wyniku grzechu – nieudanej.

Wymiernym skutkiem wygnania ludzi z ogrodu w Eden jest: utrata przyjaźni z Bogiem, zamknięcie ogrodu dla ludzi oraz nieosiągalna dla człowieka nieśmiertelność. Stąd w ST brak wątków o potencjalnej nieśmiertelności człowieka. Motyw „trwania” nie posiada w ST znaczenia filozoficznej wieczności, terminem *’ôlām* są określane jedynie przymierza Boga z ludźmi oraz ich niektóre konsekwencje (warunki przymierzy, przepisy Pięcioksięgu). Nowotestamentalny motyw trwania wskazuje zasadniczo na długość istnienia osoby. Związane z tym ostatnim pojęcie „życie wieczne” nie stanowi centrum orędzia o zbawieniu, przynależy do żydowskiego pojmowania czasu eschatologicznego (ewangelie synoptyczne), a powiązane z Wcieleniem Syna Bożego wskazuje na trwałość życia jako Bożego daru (pisma Janowe).

W nauczaniu Pisma Świętego o eschatologicznym byciu człowieka z Bogiem najważniejszym pojęciem teologicznym jest motyw nieba. Opisy nieba w NT pozostają takie same jak w ST – w wymiarze konceptualnych metafor przestrzennych. Niebo stopniowo zostaje ukazane jako ostateczne miejsce szczęśliwości człowieka z Bogiem. Tym ostatnim wątkiem narracja NT różni się jakościowo od narracji ST, według przesłania którego miejscem przebywania człowieka po śmierci jest Szeol. Rozwój biblijnej teologii nieba widać także w przechodzeniu w kolejnych księgach: od pierwotnej koncepcji kosmicznego „miejsca wody”, a zarazem mieszkania Boga (którego jako stworzone miejsce – objąć nie może), przez koncepcję nieba trwałego – lecz o przewidzianym końcu, do koncepcji „nowego nieba” i „królestwa Boga”, pojmowanego zarazem jako raj (czyli przyszłe miejsce szczęśliwości), a przede wszystkim jako mieszkanie Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dla teologii nieba w NT najważniejszy teologicznie jest przekaz, że w osobie Jezusa Bóg zwraca się do ludzi, a Jego objawienie zstępuje od Boga z nieba. Jeśli niebo w ST z reguły pozostaje zamknięte dla ludzi, to w NT to Jezus otwiera niebo ludziom, znosi barierę pomiędzy Bogiem a człowiekiem i to On obdarza wierzących trwałą więzią z Bogiem – życiem wiecznym. Biblijne nauczanie o niebie różni się zatem diametralnie od koncepcji antycznej filozofii greckiej: niebo, według Biblii, jest eschatologiczną

1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba

relacją Boga z kompletnymi ludźmi oraz eschatologicznym miejscem wspólnoty Boga z ludźmi. Możliwość nieba oraz jakość stanu człowieka w niebie wynikają przede wszystkim z łaskowości Boga.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

W drugim rozdziale przedstawiam kształtowanie się nauki o eschatologicznym niebie w teologii ojców i pisarzy okresu poapostolskiego I–II wieku (§ 2.1.) oraz w teologii apologetów greckich II wieku (§ 2.2.). Układ autorów i dzieł jest dokonany w porządku chronologicznym. W paragrafach obu podrozdziałów prezentuję najpierw zwięzły opis postaci autora oraz patrystyczną charakterystykę utworów, by następnie przejść do omówienia kontekstu teologicznego nauki o niebie, terminologii dotyczącej rzeczywistości niebiańskich oraz teologii nieba. Zarówno rozdział, jak i podrozdziały kończą się syntetycznymi podsumowaniami. Mam nadzieję, że taka forma opisu pomoże lepiej zrozumieć rozwój wczesnochrześcijańskiej eschatologii końcowej dotyczącej nieba.

2.1. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii ojców i pisarzy okresu poapostolskiego (I–II wiek)

Okres ojców apostoelskich, czyli lata po śmierci apostołów, był jednym z najistotniejszych etapów kształtowania się chrześcijaństwa. W atmosferze powoli wygasającego, ale jeszcze żywego oczekiwania na rychłą paruzję, wzrastała świadomość budowania doczesnych struktur Kościoła, po-

czucie odrębności wobec judaizmu oraz nowości wobec religii pogańskich. Formowała się też wtedy chrześcijańska teologia, której źródłem nadal wprawdzie pozostawało Pismo Święte, ale część terminologii i pewne idee zapożyczano z filozofii stoickiej i platońskiej oraz z teologii żydowskiej¹.

W niniejszym rozdziale analizuję patrystycznie teksty autorów zaliczanych do grupy ojców apostołskich, w których odnalazłem wątki dotyczące eschatologicznego nieba. W badanej grupie utworów pod względem formy spotykamy przede wszystkim listy pastoralne (*Didache*, *List Klemensa Rzymskiego*, *Listy Ignacego Antiocheńskiego*, *List Pseudo-Barnaby*), ale także dydaktyczną apokalipsę (*Pasterz*) oraz homilię (*Homilia z II wieku*). Ta żywa forma literacka jest pośrednio odzwierciedleniem ówczesnego nauczania katechetycznego. Pisma te, będące w swej treści i formie echem przepowiadania apostołskiego, mają charakter wyraźnie parenetyczny. Eschatologia końcowa nie stanowi zasadniczego tematu żadnego ze studiowanych utworów, są to najczęściej fragmentaryczne wzmianki, rozwijane przy okazji innej, najczęściej pastoralnej problematyki.

2.1.1. *Didache* – niebo jako „Królestwo Jezusa”

W opinii współczesnych komentatorów i wydawców *Didachè* tekst tego utworu nie stanowi pisma homogenicznego pochodzącego od jednego autora, ale jest anonimową kompilacją wywodzącą się z różnych źródeł wczesnochrześcijańskich (opinię taką wyrażają Jean-Paul Audet, Robert A. Kraft, Stanislas Giet, Kurt Niederwimmer, Willy Rordorf, André Tuilier, Giuseppe Visonà, Aaron Milavec)². Redaktor, którym był judeochrześcijanin działający we wspólnocie etnochrześcijańskiej, zebrał w jednym

¹ Por. W. Myszor, *Kierunki rozwoju chrześcijaństwa w okresie poapostolskim*, w: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 5 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy [dalej: PSP] 45).

² Por. J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris 1958, s. 197–205; R. A. Kraft, *Barnabas and the Didache*, w: *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, vol. 3, ed. R. M. Grand, New York 1965, s. 1–3; S. Giet, *L'énigme de la Didachè*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Paris 1970; K. Niederwimmer, *Die Didachè*, Göttingen 1993³; W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SC 248^{bis}, Paris 1998², s. 11–21; G. Visonà,

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

utworze teksty użyteczne dla zbudowania w wierze swoich współwyznawców. Przyjmuję za Audetem, Niederwimmerem, Rordorfem, Tuilierem i Visoną, iż powstanie tego pisma należy datować na drugą połowę I wieku³.

Kontekst teologiczny nauki o niebie

Pierwsze odniesienie *Didache* do kwestii życia pośmiertnego zbawionych pojawia się w rozdziałach X i XII, które są poświęcone Eucharystii rozumianej w tych fragmentach przede wszystkim jako chrześcijańskie dziękczynienie Bogu przez Jezusa⁴. Wydzwięk nauczania jest wymownie chrystocentryczny i eklezjologiczny: Jezus Chrystus objawił Kościół⁵, Eucharystię („łamanie chleba (κλάσματος)”; *Didache* IX, 3) oraz „życie i poznanie (της ζωης και γνωσως)” (*Didache* IX, 3). Jak obecnie łamany chleb eucharystyczny łączy fizycznie ziarna, a duchowo ziemski Kościół – tak w eschatonie – Chrystusowy Kościół ma nadzieję, przez chwałę i moc Jezusa Chrystusa, zebrać się w „jednym królestwie Twoim” (*Didache* IX, 4). Tym, który objawił doczesne rzeczywistości prowadzące do Królestwa (tj. „Twój Kościół”, „łamanie chleba”) i tym, którego mocą Kościół („Twój Kościół”) może

Didachè. Insegnamento degli Apostoli, Milano 2000, s. 25–37; A. Milavec, *The Didache: Faith, Hope, and Life of Earliest Christianity 50–70 C.E.*, New York 2003, s. IX–XVII.

³ Por. J.-P. Audet, *La Didachè...*, dz. cyt., s. 119–120 (pomiędzy 50 a 70 rokiem); K. Niederwimmer, *Die Didachè...*, dz. cyt., s. 66–67, 78–80 (druga połowa I wieku); W. Rordorf, A. Tuilier, *La doctrine des douze Apôtres...*, dz. cyt., s. 245 (druga połowa I wieku); G. Visonà, *Didachè...*, dz. cyt., s. 42 (druga połowa I wieku); A. Milavec, *The Didache...*, dz. cyt., s. VII (druga połowa I wieku).

⁴ *Didache* IX,4, w: FCh 1. *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen, Freiburg im Breisgau 1991, s. 122; przekład polski *Nauka Dwunastu Apostołów* IX,4: „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, | Został w jedno zebrany, | Tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi | Zbierze się w jednym królestwie Twoim, | Bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!”, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 37 (Biblioteka Ojców Kościoła [dalej: BOK] 10).

⁵ *Didache* IX,2, w: FCh 1, s. 120; „święta winorośl Dawida, sługi Twego”, BOK 10, s. 37. Marek Starowieyski, BOK 10, s. 43, przypisy 60–61, podkreśla, że sformułowanie z *Didache* IX,2 „winorośl” jest odniesieniem do Iz 5 i oznacza Lud Boży, objawiony przez Chrystusa, natomiast termin „sługa Twój” stanowi aluzję do cierpiącego sługi JHWH (Iz 42, 1–9; 49, 1–6; 50, 4–11; 52, 13 – 53, 12) i jest typowe dla pierwotnej katechez chrześcijańskiej, która przedstawiała Jezusa jako tego Sługę (por. np. Dz 8, 32–35).

zebrać się w Królestwie, jest wyłącznie Chrystus („Przez Jezusa Chrystusa”, *Didache* IX, 4; X, 2. 3). W doczesności udział w Eucharystii przygotowuje chrześcijan do przebywania w przyszłym Królestwie Chrystusa (*Didache* IX, 4; X, 3).

Terminologia dotycząca rzeczywistości niebiańskich

Słownictwo eschatologiczne anonimowego autora *Didache* jest powtórzeniem nazewnictwa nowotestamentalnego opisującego problematykę nieba eschatologicznego. Terminy jakościowe („nieśmiertelność”, „życie wieczne”, „nadejście łaski”) przeważają nad pojęciami przestrzennych („Królestwo [Boże]”),: „królestwo Twoje (εἰς < τὴν σὴν > βασιλείαν)”⁶, „nieśmiertelność (ἀθανασίας)”⁷, „życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον)”⁸, nadejście rzeczywistości łaski związane z ostatecznym przyjściem Chrystusa i przemianami świata doczesnego – „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat! (Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος)”⁹.

Nauczanie o rzeczach niebiańskich

Eschatologiczne życie zbawionych jest określone w *Didache* jako Królestwo Jezusa, do którego jest wezwany Kościół Jezusa. W przywołanych fragmentach *Didache* życie w eschatologicznym Królestwie jest osiągalne jedynie

⁶ *Didache* X,5,w: FCh 1, s. 124; „Pomnij, Panie, na Kościół Twój, i wybaw go od zła wszelkiego | I uczyni doskonałym w miłości Twojej. | I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony (τὴν ἁγιασθείσαν), | W królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego (εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ) | Bo Twoja jest moc i chwała na wieki!”, BOK 10, s. 38.

⁷ *Didache* X,2, w: FCh 1, s. 122; „Dziękuję Ci, Ojczy Świąty, | Za święte Imię Twoje, | Które z woli Twojej zamieszkało w sercach naszych, | I za poznanie, i za wiarę, i za nieśmiertelność (καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας) | Które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego, | Tobie chwała na wieki!”, BOK 10, s. 37.

⁸ *Didache* X,3, w: FCh 1, s. 124; „Ty, Panie wszechmocny, | Stworzyłeś wszystko dla Imienia Twego, | Dałeś ludziom pokarm i napój, aby ciesząc się nim, Tobie dziękowali. | Nam zaś dałeś w swej łaskawości duchowy pokarm i napój, | i Życie wieczne przez <Jezusa>, sługę Twego (καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ <Ἰησοῦ> τοῦ παιδός σου)”, BOK 10, s. 37.

⁹ *Didache* X,6, w: FCh 1, s. 124; „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat! | Hosanna Bogu Dawidowemu! | Kto święty, niech podejdzie, | Kto nim nie jest, niech czyni pokutę! | Marana tha. Amen”, BOK 10, s. 38.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

przez Jezusa Chrystusa, dzięki któremu może go dostąpić cały Kościół¹⁰. Królestwo Jezusa jest dla chrześcijan wypełnieniem łaski Bożej, a zarazem końcem doczesnego świata¹¹. Jakościowymi cechami Królestwa Jezusa są dla ludzi: zjednoczenie i jedność Kościoła zbawionych (*Didache* IX, 4), bycie członkami Chrystusowego Królestwa (*Didache* IX, 4; X, 5), „nieśmiertelność” (*Didache* X, 2), „życie wieczne” (*Didache* X, 3), „uświęcenie” (*Didache* X, 5. 6) i nastanie łaski (*Didache* X, 6).

Eschatologiczne wątki nauczania *Didache* o rzeczach niebieskich są zatem powtórzeniem katechezy nowotestamentalnej, zarówno pod względem terminologii, jak i treści. Utwór, będący w zamierzeniu tekstem ku zbudowaniu wiernych, podkreśla podstawę soteriologii NT: najważniejszym dla chrześcijańskiej wiary na ziemi oraz dla nieśmiertelności i życia wiecznego chrześcijan w Królestwie Bożym jest wyłącznie Jezus Chrystus.

2.1.2. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* – niebo jako realizacja obietnicy Jezusa i nagroda za uczynki

List do Kościoła w Koryncie autorstwa Klemensa Rzymskiego¹² został napisany pomiędzy rokiem 96 a 98, niedługo po ustaniu prześladowań antychrześcijańskich za panowania cesarza Domicjana¹³. Tekst ten jest bardzo ważnym dokumentem dla poznania teologii i liturgii Kościoła Rzymskiego w I wieku¹⁴. Bezpośrednim powodem powstania *Listu do Kościoła w Koryncie* było

¹⁰ *Didache* IX,4, w: FCh 1, s. 124; „Niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi | Zbierze się w jednym królestwie Twoim”; *Didache* X,5: FCh 1, s. 124; „I uczyni doskonałym w miłości Twojej. | I zgromadź go z czterech stron świata, uświęcony, | W królestwie Twoim, które przygotowałeś dla niego”, BOK 10, s. 37.

¹¹ *Didache* X,6, w: FCh 1, s. 124; „Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!”, BOK 10, s. 38.

¹² Clemens Romanus, *Epistola ad Corinthios*, w: FCh 15. *Clemens von Rom, Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, Freiburg im Breisgau 1994; przekład polski *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich...*, dz. cyt., BOK 10, s. 51–87.

¹³ Por. P. F. Beatrice, *Clemente Romano (Lettere di)*, NDPAC, vol. 1, Genova–Milano 2006², s. 1073.

¹⁴ Por. H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, Bd. 2, Göttingen 1998 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern); H. Löhr, *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet*.

złożenie z urzędu tamtejszych prezbiterów przez kilku zapalczywych agitatorów z kręgów „ascetów-entuzjastów”, przeciwnych władzy prezbiterów/episkopów. Listowna interwencja biskupa Rzymu wyraża pragnienie przywołania wspólnoty w Koryncie do pokoju i jedności poprzez praktykę pokory i posłuszeństwa¹⁵.

Klemens Rzymski podaje w swoim liście szerszy teologicznie, niż *Didache*, opis nieba, który zawiera odniesienie do starotestamentalnej kosmologii, do chrystologicznego pojmowania eschatologii oraz do znaczenia uczynków doczesnych wobec możliwość osiągnięcia nieba.

Kosmologia

Bóg postrzegany przez chrześcijan na sposób duchowy¹⁶ jest przez Klemensa opisywany zgodnie z wcześniejszą myślą biblijną jako „Ojciec i Stwórca całego wszechświata (τὸν πατέρα καὶ κτίστην τοῦ σύμπαντος κόσμου)”¹⁷, „Władca Nieba i Król wieków (δέσποτα ἐπουράνιέ βασιλεῦ τῶν αἰώνων)”¹⁸, Ten, który przebywa na „wyzynach niebieskich (ὑψιστον ἐν ὑψίστοις)”¹⁹. Samo niebo (οὐρανός) jest tylko i wyłącznie dziełem Boga i nie jest przez Klemensa, w myśl Hi 15, 15, utożsamiane z Bogiem²⁰. Wobec doczesności jest ono jednak czymś nieskazitelnym, siedzibą pobożnych (χωρὸν

Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext, Tübingen 2003.

¹⁵ Por. W. Ullmann, *The Cosmic Theme of the Prima Clementis and Its Significance for the Concept of Roman Rulership*, „*Studia Patristica*” 11/2 (1972), Berlin 1972, s. 85–91 (TU 108); G. Schneider, *Einleitung* [VI. *Theologische Bedeutung*], w: FCh 15. Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, Freiburg im Breisgau 1994, s. 34–56.

¹⁶ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XIX,3, w: FCh 15, s. 112; „Patrzmy na Niego w myśli i oglądajmy oczyma duszy Jego wielką cierpliwość w urzeczywistnianiu swoich zamysłów (ἴδωμεν αὐτὸν κατὰ διάνοιαν καὶ ἐμβλέψωμεν τοῖς ὅμμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον)”, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 60.

¹⁷ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XIX,2, w: FCh 15, s. 112; BOK 10, s. 60.

¹⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* LXI,2, w: FCh 15, s. 214; BOK 10, s. 80.

¹⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* LIX,3, w: FCh 15, s. 208; BOK 10, s. 78.

²⁰ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIX,5, w: FCh 15, s. 158; „Niebo nawet nie jest dlań czyste”, BOK 10, s. 68.

εὐσεβῶν) i nieskalanych (ἄμωμοι), co zostanie ukazane podczas nastania Królestwa Chrystusa (τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ)²¹.

„XX,1. Niebiosa (οἱ οὐρανοὶ) obracają się pod Jego ręką i w pokoju są Mu posłuszne. 2. Dzień i noc odbywają drogę przez Niego im wyznaczoną, nigdy sobie wzajemnie nie przeszkadzając. 3. Słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną w zgodzie po wytyczonych im orbitach i ani na chwilę z nich nie zbaczają. 4. Ziemia (γῆ) brzemenna we właściwych porach rodzi zgodnie z Jego wolą przeobfite pożywienie dla ludzi, zwierząt i wszystkich istot, jakie na niej żyją, nie buntuje się ani nie próbuje zmieniać tego, co On postanowił. 5. W niezgłębionych otchłaniach przepaści (ἀβύσσων τε ἀνεξιχνίαστα) i niezbadanych krainach podziemia (νερτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα) te same rządzą prawa. 6. Bezkresne morze, mieszcząc się w ogromnej czaszy, jaką dla niego ukształtował (τὸ κύτος τῆς ἀπείρου θαλάσσης κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ συσταθὲν εἰς τὰς συναγωγὰς), nie przekracza granic, w których je zamknął, ale jak mu rozkazał, tak postępuje. 7. Rzekł bowiem: «Dotąd dojdiesz, a fale twoje będą rozbijać się w tobie». 8. Ocean nieprzebyty dla człowieka i znajdujące się w nim światy (ὠκεανὸς ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ’ αὐτὸν κόσμοι) słuchają tych samych rozkazów Pana. 9. Kolejne wiosny, lata, jesienie i zimy w pokoju jedne drugim ustępują miejsca. 10. Wiatry w czasie stosownym opuszczają swoje mieszkania wypełniając bezbłędnie swoją służbę. Wiecznie bijące źródła (ἀεναοὶ τε πηγαί), stworzone dla przyjemności i dla zdrowia ludzi, pozwalają im bez chwili przerwy czerpać życie ze swoich piersi. Najmniejsze nawet zwierzęta spotykają się w zgodzie i pokoju. 11. Wielki Pan i Stwórca wszechświata (ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης) chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do

²¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* L,2–3, w: FCh 15, s. 186; „Prośmy więc i błagajmy Jego miłosierdzia, abyśmy mogli żyć w miłości nie znającej żadnych ludzkich względów, nieskazitelni. 3. Wszystkie pokolenia od Adama aż po dzień dzisiejszy przeminęły, lecz ci, co dzięki łasce Bożej byli w miłości doskonali, mieszkają w siedzibie świętych [„pobożnych” – tłumaczenie własne Autora], którzy ukażą się w godzinie przyjścia Królestwa Chrystusowego”, BOK 10, s. 74.

jego miłosierdzia przez naszego Pana Jezusa Chrystusa. 12. Jemu chwała i majestat na wieki wieków. Amen”²².

Powyższy fragment dowodzi, iż kosmologia Klemensa Rzymskiego jest kontynuacją wcześniejszej kosmologii biblijnej i posiada wyraźne odniesienie do Rdz 1, 5n i Hi 38, 11. Na wzorowanie się kosmologii Klemensa na myśli biblijnej wskazują fragmenty o trójczłonowej budowie wszechświata (niebios, ziemia, otchłanie przepaści) oraz o zachowaniu harmonii w stworzeniu dzięki przestrzeganiu Bożej woli („są Mu posłuszne”, „odbijają drogę przez Niego im wyznaczoną”, „zgodnie z Jego wolą”, „nie buntuje się, ani nie próbuje zmieniać tego, co On postanowił”, „te same rządzą prawa”, „jak mu rozkazał, tak postępuje”, „słuchają tych samych rozkazów Pana”). Nie mniej charakterystycznym jest odwołanie do woli Bożej dotyczącej powszechnej zgody pośród stworzeń („chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko”), co stanowi aluzję do pierwotnej zgody wszystkich stworzeń w Ogrodzie w Eden.

Terminologia „nagrody i wzoru”

Życie po śmierci zostało określone przez Klemensa Rzymskiego w kategorii nagrody i wzoru – „odejdziecie do [miejsca] chwały, na którą sobie dobrze zasłużyli (ἐπορεύθητε εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης)”²³, „nagroda wytrwania (ὑπομονῆς βραβεῖον)”²⁴, „przyjęcie w miejscu świętym, stanowiąc najwspanialszy wzór wytrwania (τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός)”²⁵, „zapłata, by każdemu oddać według

²² Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XX,1–12, w: FCh 15, s. 114.116; BOK 10, s. 60–61.

²³ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* V,4, w: FCh 15, s. 76; „Popatrzmy na świętych Apostołów: Piotra nie raz i nie dwa, ale wiele razy, spotykała ciężka próba z powodu niegodziwej zazdrości, a złożyłszy w ten sposób swoje świadectwo, odszedł do [miejsca] chwały, na którą sobie dobrze zasłużył”, BOK 10, s. 53.

²⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* V,5–6, w: FCh 15, s. 76; „5. Przez zazdrość i niezgodę również Paweł [znalazł sposobność by nam] wskazać, jaka jest nagroda wytrwania: 6. Więziony siedem razy, skazywany na wygnanie, kamienowany, stał się heroldem Pana na Wschodzie i na Zachodzie, pozyskał też za swoją wierność szlachetną sławę”, BOK 10, s. 53 (por. 2 Kor 11, 24).

²⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* V,7, w: FCh 15, s. 76; „[Paweł] Uczyl sprawiedliwości ziemię całą i dotarł aż do zachodnich jej granic (por. Rz 15, 24. 28),

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

jego pracy (ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ)²⁶. Przyszłe życie wierzącego – („wspaniałość tego, co nam obiecał (το μεγαλεῖον τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ)”)27, uczestniczenie w „Jego wielkich chwalebnych obietnicach (τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ)”)28 – tu powołanie się na 1 Kor 2, 9 – podobnie jak przyszłe zmartwychwstanie dokona się mocą Boga, dzięki Jego prawdomówności i wierności złożonym obietnicom²⁹.

Względna wartość uczynków

Klemens naucza, że pośrednim sposobem odziedziczenia nieba są: praktykowanie sprawiedliwości przez posłuszeństwo Bogu jak Henoch³⁰, dążenie

a złożysz wobec przedstawicieli władz (por. Dz 24, 26) swoje świadectwo odszedł ze świata i został przyjęty w miejscu świętym, stanowiąc [dla nas] najwspanialszy wzór (por. 1 P 2, 21) wytrwania”, BOK 10, s. 53.

²⁶ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIV,3, w: FCh 15, s. 144; BOK 10, s. 66. Cytat w tej formie jest nieznan w Biblii, tłumacze i komentatorzy odsyłają natomiast do podobnych znaczeniowo tekstów: Iz 40, 10; 62, 11; Prz 24, 12; Ps 61, 13; Rz 2, 6; Ap 22, 12.

²⁷ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXVI,1–2, w: FCh 15, s. 128; „1. Czyż zatem uznamy to za rzecz dziwną i nadzwyczajną, jeśli Stwórca wszechświata wskrzesi z martwych tych, co Mu służyli, święci, w ufności wiary doskonałej, skoro nawet przez ptaka [tu mit o feniksie – uwaga Autora] objawia wspaniałość tego, co nam obiecał? 2. Gdzieś bowiem jest powiedziane: «Wskrzesisz mnie i będę Cię sławił» (por. Ps 27, 7; 87, 11) oraz «Położyłem się i zasnąłem, lecz powstałem, bo Ty jesteś ze mną» (por. Ps 3, 6; 22, 4). A z kolei Hiob mówi: «I wskrzesisz moje ciało, to właśnie, które to wszystko wycierpiało (Hi 19, 26)»”, BOK 10, s. 63; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIV,5, w: FCh 15, s. 145 „Niech On sam będzie naszą chlubą i pewnością”, BOK 10, s. 66.

²⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIV,7–8, w: FCh 15, s. 146; „7. (...) abyśmy mogli stać się uczestnikami Jego wielkich chwalebnych obietnic. 8. Powiedziane jest bowiem: «Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Pan tym, którzy na Niego czekają»”, BOK 10, s. 66 (por. 1 Kor 2, 9).

²⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXVII,1–2, w: FCh 15, s. 130; „Niechaj więc ta nadzieja sprawi, by dusze nasze przylgnęły do Tego, który jest wierny w swych obietnicach i sprawiedliwy w swoich sądach. 2. Ten, kto zabronił kłamstwa, tym bardziej sam nie kłamie. Dla Boga nie ma nic niemożliwego oprócz kłamstwa”, BOK 10, s. 63.

³⁰ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* IX,3, w: FCh 15, s. 84; „Pomyślmy o Henochu, który okazał się sprawiedliwy przez posłuszeństwo (ὃς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὐρεθεῖς), został nawet wzięty (μετετέθη) [do nieba] i nic nie wiemy o tym, żeby umarł”, BOK 10, s. 55 (por. Rdz 5, 24).

do własnego uświęcenia³¹, gdyż chrześcijanie są „wybranim dziedzictwem”³² Boga oraz czynienie dobra i życie w miłości³³. Powyższe uczynki (praktyka sprawiedliwości, dobra i miłości, dążenie do świętości) nie mają jednak wartości zbawczej same z siebie, gdyż usprawiedliwienie człowieka dokonuje się jedynie z woli Bożej – przez wiarę:

„3. Wszyscy zatem zdobywają wielkość i chwałę nie sami z siebie ani przez swoje czyny, ani przez sprawiedliwe postępowanie, lecz z woli Boga. 4. Tak więc i my, z woli Jego powołani w Jezusie Chrystusie, jesteśmy usprawiedliwieni nie sami z siebie ani przez naszą mądrość, ani rozum, ani pobożność, ani przez nasze uczynki, choć nawet wypełniamy je w czystości serca, lecz przez wiarę. To przez nią Bóg Wszechmogący usprawiedliwia wszystkich ludzi od początku świata. Jemu chwała na wieki wieków. Amen”³⁴.

Obecna w zacytowanym tekście Klemensa Rzymskiego teologia usprawiedliwienia wyłącznie z woli Boga, przez wiarę, stanowi wyraźną kontynuację Pawłowej teologii usprawiedliwienia (por. Rz 3, 28. 30; Ga 2, 16; 3, 8–11; Ef 2, 8). Uczynki pobożne i sprawiedliwe są zatem ludzkim

³¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXX,1, w: FCh 15, s. 136; „Skoro więc jesteśmy świętym dziedzictwem, czynimy wszystko to, co uświęca (Ἀγία οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα). Unikajmy obmów, uścisków nieczystych i bezwstydných, pijaństwa, pogoni za nowostkami, wstrętnych żądź, nienawistnego cudzołóstwa i obrzydłej pychy”, BOK 10, s. 64.

³² Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXIX,1, w: FCh 15, s. 134; „Kochajmy naszego Ojca łaskawego i miłosiernego, który uczynił nas swoim wybranym dziedzictwem (ὁς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ)”, BOK 10, s. 64.

³³ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIII,1, w: FCh 15, s. 142; „Jak więc mamy postępować, bracia? Zaniechamy czynienia dobrze i wyrzekniemy się miłości? Oby Pan nigdy nie dozwolił, by coś takiego z nami się stało!”, BOK 10, s. 65.

³⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXII,3–4, w: FCh 15, s. 140; „3. πάντες οὖν ἐδοξάσθησαν καὶ ἐμεγαλύνθησαν οὐ δι’ αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. 4. καὶ ἡμεῖς οὐ ἔν, διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες οὐ δι’ ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν οὐσίᾳ καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι’ ἧς πάντας τοὺς ἀπ’ αἰῶνος | ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν· ὥ ἔστω ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν”, BOK 10, s. 65.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

potwierdzeniem przynależności do Boga, ale nie mają wartości czy zasługi samobawiającej. Dlatego Klemens zaleca chrześcijanom przede wszystkim postawę wierności Bogu poprzez wypełnianie Jego woli i życie według zasad prawdy i dobra³⁵.

Cechy życia zbawionych

Klemens charakteryzuje zbawionych jako tych, którzy posiadają „błogosławione i cudowne dary Boże”, tj. „życie w nieśmiertelności, sprawiedliwość w chwale, prawdę w wolności, ufność w wierze, wstrzeźliwość i uświęcenie, a wszystko to dostępne naszemu rozumieniu”³⁶. Życie zbawionych jest zatem darem Boga, darem charakteryzującym się kategoriami już teraz policzalnymi i pojmowalnymi przez rozum ludzki (jak powyższe) oraz tymi jeszcze niepoliczalnymi i niepojmowalnymi (znanymi teraz jedynie Bogu)³⁷, darem przewidzianym i przygotowanym przez Boga dla chrześcijan jeszcze przed ich narodzeniem³⁸.

Wizja Boga – przez Chrystusa i w Chrystusie

Klemens wychodzi od wskazania na Jezusa jako obrońcę, współpomocznika i zbawienie chrześcijan³⁹. Mówiąc o Jezusie przebywającym w niebie,

³⁵ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,5, w: FCh 15, s. 148; „A jak to osiągnąć, umiłowani? Trzeba nasze serca wiernie utwierdzić w Bogu, trzeba szukać tego, co Mu się podoba i co jest Mu miłe, trzeba czynić to, co zgadza się z Jego świętą wolą i postępować naprzód drogą prawdy odrzuciwszy precz wszelką niegodziwość i przewrotność, chciwość, niezgodę, złośliwość i podstęp, potwarze i oszczerstwa, sprzeciwianie się Bogu, pychę i chępliwość, próżność i niegościnnosć”, BOK 10, s. 66–67.

³⁶ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2, w: FCh 15, s. 148; „1. Ὡς μακάρια καὶ θαυμαστά τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ ἀγαπητοί. 2. ζῶν ἐν ἀθανασίᾳ λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἀγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν”, BOK 10, s. 66.

³⁷ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,3, w: FCh 15, s. 148; „Jakież zatem dobra przygotował tym, którzy na Niego czekają? Stwórca i Ojciec wieków, Jedyny święty, On sam zna ich mnogość i wspaniałość (τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλοῦν ἑαυτῶν)”, BOK 10, s. 66.

³⁸ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVIII,3, w: FCh 15, s. 158; „Ten, który nas stworzył i ukształtował, przygotowując swoje dary dla nas, jeszcze przed naszym narodzeniem”, BOK 10, s. 68.

³⁹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,1, w: FCh 15, s. 152; „Taka jest droga, umiłowani, na której znajdujemy zbawienie nasze (τὸ σωτήριον ἡμῶν), Jezusa

Klemens używa wyrażen biblijnych: On „jest odbłaskiem Jego chwały. O tyle stał się wyższy od aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię” (Hbr 1, 3)⁴⁰, „o swoim zaś Synu tak Pan powiedział: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem. Żądaj ode mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi» (Ps 2, 7)”⁴¹, „i mówi jeszcze do Niego: «Siądź po mojej prawicy, aż twych wrogów położę jako podnózek pod twoje stopy» (Hbr 1, 13; por. Ps 109, 1)”⁴².

Z lektury przytoczonych passusów *Listu do Kościoła w Koryncie* wynika, że Klemens wierzył, iż Jezus jest wyższy od aniołów, jest Synem Bożym, zasiada jako panujący z Bogiem na tronie w niebie. Jako taki Chrystus jest władny udzielać łaski poznania Boga zarówno w doczesności, jak i w nieśmiertelności. Dzięki Jezusowi wierzący mogą również widzieć Boga. Klemens Rzymski precyzuje, że chodzi mu o wizję dokonującą się w doczesności. Ów duchowy zmysł wzroku⁴³, realizujący się w wierze dzięki Jezusowi, stanowi jednak zapowiedź przyszłego poznania Boga – gdyż „przez Niego Pan zechciał nam dać przedsmak nieśmiertelnego poznania (διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι)”⁴⁴.

Chrystusa, Arcykapłana (τὸν ἀρχιερέα) naszych ofiar, obrońcę i Wspomożyciela (τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν) naszej słabości”, BOK 10, s. 67.

⁴⁰ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,2, w: FCh 15, s. 152; BOK 10, s. 67.

⁴¹ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,4, w: FCh 15, s. 152; BOK 10, s. 67.

⁴² Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,5, w: FCh 15, s. 152.154; BOK 10, s. 67.

⁴³ Klemens Rzymski jest prawdopodobnie pierwszym autorem chrześcijańskim, który dokonuje refleksji o duchowym zmyśle wzroku, choć nie używa jeszcze terminologii technicznej, którą stworzy dopiero w III wieku Orygenes. Więcej na temat rozumienia zmysłów duchowych w teologii patrystycznej, zob. D. Kasprzak, *Sens duchowy Pisma Świętego i doktryna o pięciu zmysłach duchowych jako przykład interpretacji słowa przez świętych*, w: *Hermeneutika Pisma Świętego w Kościele: Wokół adhortacji Verbum Domini* Benedykta XVI, o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2013, s. 67–97 (*Hermeneutica et Judaica* 6); *Zmysły duchowe. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, s. 37–158.

⁴⁴ Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,2, w: FCh 15, s. 152; „Przez Niego nasz wzrok może sięgnąć wyżyn niebieskich (διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν), w Nim widzimy odbicie najczystszego i pełnego majestatu oblicza

2.1.3. Ignacy Antiocheński – „Chrystus – bramą Ojca”

Zbiór siedmiu listów pasterskich Ignacego, drugiego następcy Piotra w Kościele Antiocheńskim⁴⁵, powstał w latach 110–111, kiedy Ignacy był aresztowany przez Rzymian i przewożony do Rzymu, gdzie umarł śmiercią męczeńską. Większość współczesnych badaczy przyjmuje autentyczność wszystkich siedmiu listów w ich drugiej redakcji⁴⁶. Zdaniem Hubertusa R. Drobnera podstawowymi tematami listów są: (1) ostrzeżenia chrześcijan

Boga (διὰ τούτου ἐνοπριζόμεθα τὴν ἁμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ), przez Niego otwarły się oczy naszego serca, przez Niego nasz umysł, niepojętny i ciemny, rozpromienił się światłem, przez Niego Pan zechciał nam dać przedsmak nieśmiertelnego poznania”, BOK 10, s. 67.

⁴⁵ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* (I), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 142–161; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 113–119.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* (II), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 162–171; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 120–123.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* (III), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 172–181; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 124–127.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* (IV), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 182–193; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 128–131.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos* (V), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 194–203; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 132–135.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnesios* (VI), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 204–215; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 136–139.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpus* (VII), w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 246–265; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 140–142.

⁴⁶ Por. P. Nautin, *Ignazio di Antiochia*, w: NDPAC, vol. 2, Genova–Milano 2007², s. 2514–2016.

ortodoksyjnych przed doktrynami heterodoksyjnymi (głównie przed sabatystami i doketami); (2) jedność teologii monoteizmu trynitarnego, eklezjologii – Kościół ziemski, nazwany po raz pierwszy „katolickim” – „ἡ καθόλου ἐκκλησία”, *List do Kościoła w Smyrnie* 8,2) stanowi odzwierciedlenie królestwa niebieskiego i jest wzorowany na modelu Trzech Osób Bożych); (3) teologia i pragnienie męczeństwa⁴⁷.

Odniesienia do tematyki niebiańskiej znajdujemy w sześciu listach Ignacego (*List do Kościoła w Efezie*, *List do Kościoła w Magnezji*, *List do Kościoła w Tralleis*, *List do Kościoła w Filadelfii*, *List do Kościoła w Smyrnie*, *List do Polikarpa*), natomiast brak tego zagadnienia w *Liście do Kościoła w Rzymie*. W kontekście najważniejszych, zdaniem Ignacego, tematów teologicznych biskup Antiochii, wspominając o sprawach niebieskich (τὰ ἐπουράνια), prezentuje pedagogiczną pokorę. Dlatego za wiele nie pisze o nich do swych wiernych, gdyż są jeszcze niezbyt ugruntowani w wierze („bo jesteście jeszcze niemowlętami” – por. 1 Kor 3, 1, „byście się przypadkiem nie udławili, niezdolni do przyjęcia [stałego pokarmu]”)⁴⁸. Stąd Ignacy stwierdza, iż zarówno dla niego, jak i dla innych chrześcijan najistotniejszą dla ukształtowania się jego chrześcijaństwa kwestią – jest osobista więź z Bogiem, a nie rozważania o rzeczach niebieskich:

„Ja również, chociaż jestem więźniem i mogę rozważać rzeczy niebieskie, hierarchie aniołów i zastępy zwierzchności, byty widzialne i niewidzialne, nie jestem jeszcze z tego powodu uczniem. Wiele nam bowiem brakuje, aby Boga nam nie brakowało”⁴⁹.

Ignacy, kontynuując nowotestamentalną teologię Janową i Pawłową, podkreśla istotową rolę Jezusa dla chrześcijańskiego dążenia do nieba.

⁴⁷ Por. H. R. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, s. 103.

⁴⁸ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,1, w: SU 1, s. 174; BOK 10, s. 125.

⁴⁹ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,2, w: SU 1, s. 174.176: „καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς, ὁρατὰ τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητὴς εἰμι. πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα”, BOK 10, s. 125.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Chrystusa nazywa „Bramą Ojca (θύρα τοῦ πατρός)”⁵⁰, „naszym prawdziwym życiem (τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν)”⁵¹, Chrystusowa „Ewangelia zaś jest spełnieniem nieśmiertelności (τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστὶν ἀφθαρσίας)”⁵². Chrystus po zmartwychwstaniu jest opisany jako „istota cielesna (σαρκικός)” – dlatego je i pije z uczniami, „choć duchowo zjednoczony z Ojcem (καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί)”⁵³. Dzięki wierze oraz duchowemu i zmysłowemu kontaktowi ze zmartwychwstałym Jezusem – Jedenastu – „śmiercią wzgardzili i okazali się ponad śmierć wyżsi (διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ἡνρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον)”⁵⁴.

Terminologia opisująca niebo

Słownictwo, które występuje w listach Ignacego Antiocheńskiego, jest zależne od nazewnictwa NT, terminy jakościowe przeważają nad tymi przestrzennymi: „Królestwo Boże (βασιλείαν θεοῦ)”⁵⁵, „zbawienie i życie wieczne (σωτηρία καὶ ζωὴ αἰώνιος)”⁵⁶, „Bóg objawił się jako człowiek w nowości życia wiecznego [...] bo przygotowywało się unicestwienie śmierci (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς [...]) διὰ τὸ μελεῖ τᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν)”⁵⁷, „rzeczy niebieskie (τὰ ἐπουράνια)”⁵⁸, „rzeczy niebieskie, hierarchie aniołów i zastępy zwierzchności, byty widzialne

⁵⁰ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii* IX,1, w: SU 1, s. 200; BOK 10, s. 134 (por. J 10, 7. 9).

⁵¹ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie* IV,1, w: SU 1, s. 206; BOK 10, s. 137 (por. J 3, 36; 14, 6; 20, 31; Flp 1, 21; Kol 3, 4).

⁵² Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii* IX,2, w: SU 1, s. 200; BOK 10, s. 134 (por. J 14, 6).

⁵³ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie* III,3, w: SU 1, s. 206; „A po swym zmartwychwstaniu Jezus jadł i pił razem z nimi jak istota cielesna, chociaż duchowo był zjednoczony z Ojcem”, BOK 10, s. 136 (por. J 10, 30).

⁵⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie* III,2, w: SU 1, s. 206; BOK 10, s. 136 (por. J 20, 20. 27; Łk 24, 39. 37).

⁵⁵ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XVI,1, w: SU 1, s. 154; BOK 10, s. 117 (por. Mt 24, 4; Mk 13, 5; Łk 21, 81; 1 Kor 6, 9; Ga 6, 7).

⁵⁶ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XVIII,1, w: SU 1, s. 156; BOK 10, s. 118 (por. 1 Kor 1, 23).

⁵⁷ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XIX,3, w: SU 1, s. 158; „Kiedy Bóg objawił się jako człowiek w nowości życia wiecznego: zaczynało się spełniać to, co Bóg postanowił. Toteż wszystko było poruszone, bo przygotowywało się unicestwienie śmierci”, BOK 10, s. 118 (por. Rz 6, 4).

⁵⁸ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,1, w: SU 1, s. 174; BOK 10, s. 125.

i niewidzialne (τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα)⁵⁹, „udział w dziedzictwie (τὸ καταξιοθῆναι με τοῦ κλήρου)⁶⁰, „nagroda, którą jest nieskazitelnosć i życie wieczne (τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος)⁶¹, „depozyt [dobrych czynów] (τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν)⁶².

Postawy uniemożliwiające odziedziczenie nieba

To cudzołóstwo i głoszenie schizm lub herezji, propagujących rozwiązłość seksualną (por. 1 Kor 6, 9)⁶³, wybór drogi złych uczynków, jako wybór śmierci i wierności światu doczesnemu, a nie Bogu („moneta świata”, „nie-wierni mają na sobie znak tego świata”, brak wyboru Jezusa, a w konsekwencji życie niezgodne z przesłaniem Jezusa – to brak życia)⁶⁴.

⁵⁹ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,2, w: SU 1, s. 174–176; BOK 10, s. 125 (por. Kol 1, 16; 2, 10; Ef 1, 21; 3, 10).

⁶⁰ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* XII,3, w: SU 1, s. 180; „Abym stał się godnym udziału w dziedzictwie, jakie jestem gotów otrzymać i abym nie został uznany za niezdatnego”, BOK 10, s. 127 (por. 1 Kor 9, 17).

⁶¹ Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* II,3, w: SU 1, s. 218; „Bądź trzeźwy jak Boży zawodnik. Nagrodą jest nieskazitelnosć i życie wieczne, o czym ty również jesteś niezłomnie przekonany”, BOK 10, s. 140.

⁶² Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* VI,2, w: SU 1, s. 222; „Wasze depozyty to wasze czyny, abyście otrzymali sumy wam należne w całości”, BOK 10, s. 142. Jak zaznacza M. Starowiejski, BOK 10, s. 148, przypis 16, zdanie to stanowi odniesienie do zwyczaju, jaki panował w rzymskich legionach, gdzie żołnierz regularnie otrzymywał połowę żołdu, a drugą połowę odkładano właśnie jako depozyt, który otrzymywał po zakończeniu służby. Dla chrześcijan analogicznym depozytem są dobre uczynki, które przynoszą częściowy pożytek w doczesności, a pełny – po śmierci i zmartwychwstaniu – w niebie (por. 1 Tm 1, 18).

⁶³ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XVI,1, w: SU 1, s. 154; „οἱ οἰκοφθόροι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν”, „Nie łudźcie się, bracia moi: burzyciele rodzin nie odziedziczą Królestwa Bożego”, BOK 10, s. 117. Według opinii J. A. Fischera, SU 1, s. 155, przypis 71, sformułowanie „burzyciele rodzin” wynika z 1 Kor 6, 9 (por. Mt 24, 4; Mk 13, 5; Łk 21, 8; 1 Kor 15, 33; Ga 6, 7) i odnosi się do tych, którzy niszczą-burzą rodziny, do cudzołożników (por. A. Vögtle, *Die Tugend – und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1936, s. 123). W sensie przenośnym może być także odnoszone członków sekt, które propagują rozwiązłość seksualną (por. Kpł 20, 10; J 8, 5). Natomiast według M. Starowiejskiego, BOK 10, s. 144, przypis 36, określenie „burzyciele rodzin” u Ignacego oznacza łącznie zarówno kategorię cudzołożników, jak i heretyków.

⁶⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* V,1–2, w: SU 1, s. 164; „Wszystko ma swój koniec i dwie rzeczy przed nami jednakowo do wyboru: życie i śmierć (τὰ

Postawy sprzyjające odziedziczeniu nieba

To więc wierzącego z Jezusem Chrystusem⁶⁵, uczestnictwo w Eucharystii (jako „pokarm nieśmiertelności – φάρμακον ἀθανασίας” i „lekarstwo na życie wieczne – ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν”)⁶⁶, jedność z biskupem i kościelnymi przełożonymi (jako obraz i nauka nieśmiertelności)⁶⁷, wybór drogi dobrych uczynków jako opcja za życiem⁶⁸.

W tekstach Ignacego Antiocheńskiego obserwujemy charakterystyczną postawę „pedagogicznej pokory” w prezentacji „rzeczy niebieskich”: niewiele tam treści dotyczących eschatologii końcowej, gdyż jego wierni nie

δύο ὁμοῦ ὃ τε θάνατος καὶ ἡ ζωή), a każdy musi iść swoją drogą. 2. Podobnie dwie są monety (νομίσματα δύο), moneta Boga i moneta świata (ὃ μὲν θεοῦ ὃ δὲ κόσμου), a każda z nich ma znak własny (καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτήρα ἐπικείμενον ἔχει), niewierni mają na sobie znak tego świata (οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τοῦτου), wierni zaś w miłości – znak Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa (οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτήρα τοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Jeśli nie wybieramy przez Niego dobrowolnie śmierci, aby mieć udział w Jego męce, nie ma w nas Jego życia”, BOK 10, s. 121 (por. Dz 1, 25).

⁶⁵ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* I,2, w: SU 1, s. 162; „Ślawię Kościoły i życzę im zjednoczenia z ciałem i duchem Jezusa Chrystusa, naszego wieczystego Życia (τοῦ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν), zjednoczenia w wierze i miłości, gdyż nic nie ma nad nią ważniejszego, a przede wszystkim zjednoczenia z Jezusem i z Ojcem. W Nim oprzemy się wszelkim groźbom księcia tego świata, a uniknąwszy ich, szczęśliwie dojdziemy do Boga (διαφυγόντες θεοῦ τευξόμεθα)”, BOK 10, s. 120; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* XI,1, w: SU 1, s. 168; „Wiercie natomiast głęboko w narodzenie, mękę i zmartwychwstanie, które miało miejsce za rządów Poncjusza Piłata. A dokonał tego wszystkiego prawdziwie i niewątpliwie Jezus Chrystus, nadzieja nasza (τῆς ἐλπίδος ἡμῶν), od której oby nikt z was nigdy się nie odwrócił”, BOK 10, s. 122 (1 Tm 1, 1).

⁶⁶ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XX,2, w: SU 1, s. 160; „ἕνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός”, „Łamiąc jeden chleb, który jest pokarmem nieśmiertelności, lekarstwem pozwalającym nam nie umierać, lecz żyć wiecznie w Jezusie Chrystusie”, BOK 10, s. 118–119.

⁶⁷ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* VI,2, w: SU 1, s. 164; „Jednoczcie się z biskupem i tymi, co wam przewodzą, a jedność ta (ἀλλ’ ἐνώθητε) stanie się obrazem i zarazem nauką nieśmiertelności (τύπον καὶ διδασχὴν ἀφθαρσίας)”, BOK 10, s. 121 (por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* VII,2, w: SU 1, s. 166; BOK 10, s. 121).

⁶⁸ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* V,1, w: SU 1, s. 164; „Wszystko ma swój koniec i dwie rzeczy przed nami jednakowo do wyboru: życie i śmierć, a każdy musi iść swoją drogą”, BOK 10, s. 121 (por. Pwt 30, 15; Syr 15, 17).

są jeszcze ugruntowani w wierze. Podstawą mówienia o eschatologicznym niebie pozostaje nawiązanie już na ziemi osobistej więzi z Bogiem i życie Ewangelią („spełnienie nieśmiertelności”). Dzięki wierze i kontaktowi zmysłowemu z Jezusem wierni, podobnie jak Jedenastu po Zmartwychwstaniu, przezwyciężą śmierć i przez Chrystusa („Brama Ojca”, „prawdziwe życie”) dostąpią udziału w eschatologicznym niebie opisywanym i jakościowo (przewaga tej terminologii), i przestrzenne. Biskup Antiochii akcentuje też postawy moralne sprzyjające i uniemożliwiające osiągnięcie nieba. Najważniejszą postawą pozytywną jest ewangeliczny wybór Jezusa przez wiarę i życie zgodne z Jego przesłaniem.

2.1.4. *List Pseudo-Barnaby* – moralność zasługi, przez „drugie millenium” do nieba

*List Pseudo-Barnaby*⁶⁹, tradycyjnie włączano do grupy tekstów ojców poapostolskich, jednak z teologicznego i literackiego punktu widzenia stanowi on typowy pseudoepigraf, dlatego powinien być zaliczany do grupy apokryfów chrześcijańskich, pomiędzy którymi umieszczali go już w IV wieku np. Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej czy Hieronim ze Strydonu⁷⁰. Kompozycja tekstu jest określana na lata 96–98 (James Carleton Paget⁷¹) lub na lata 130–132 (Klaus Wengst)⁷². Podobnie dyskusyjne jest miejsce powstania utworu: Egipt / Aleksandria (Carleton Paget⁷³, Ferdinand-Rupert

⁶⁹ Pseudo-Barnaba, *Epistula (Barnabae)*, w: SU 2. *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. Wengst, Darmstadt 1998, s. 103–202; przekład polski *List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 174–204.

⁷⁰ Por. H. R. Drobner, *Patrologia...*, dz. cyt., s. 87.

⁷¹ Por. J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, Tübingen 1994, s. 27 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II.64); J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, „The Expository Times” 117 (2006), s. 441–446.

⁷² Por. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbrief*, Berlin–New York 1971 (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 42).

⁷³ Por. J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas: Outlook...*, dz. cyt., s. 36–41.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Prostmeier)⁷⁴, Syria–Palestyna / Antiochia (Pierre Prigent⁷⁵, Francesco Scorza Barcellona)⁷⁶, Azja Mniejsza (Wengst)⁷⁷.

Zasadnicza tematyka listu koncentruje się na pouczeniach o obowiązkach moralnych chrześcijan jako Nowego Ludu Bożego (charakterystyczna nauka o dwóch drogach) oraz na chrystologicznej i duchowej interpretacji całego ST (rozumianego jako proroctwo o Chrystusie i o sposobie życia chrześcijan)⁷⁸.

Terminy odnoszące się do rzeczy niebieskich

Określenia wykorzystane w *Liście Pseudo-Barnaby* osadzone są w teologii NT. Dominują wśród nich terminy przestrzenne: „rzeczy, które nadejdą / rzeczy przysze (τῶν μελλόντων)”⁷⁹, „żyć będzie na wieki (ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα)”⁸⁰, „niebo (οὐρανοῦς)”⁸¹, „chwała w Królestwie Bożym (τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται)”⁸², „zapłata za wszystko (ἀνταπόδομα)”⁸³, „blisko Pan i zapłata Jego (ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ)”⁸⁴.

⁷⁴ Por. F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 1999, s. 111–119 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8).

⁷⁵ Por. *Épître de Barnabé*. Introduction, traduction et notes par Pierre Prigent. Texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, SCh 172, Paris 1971, s. 23.

⁷⁶ Por. F. Scorza Barcellona, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975, s. 64 (Corona Patrum 1).

⁷⁷ Por. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbrief...*, dz. cyt., s. 118.

⁷⁸ Por. F. Scorza Barcellona, *Barnaba (epistola di)*, w: NDPAC, vol. 1, Genova–Milano 2006², s. 710–714.

⁷⁹ *List Barnaby* I,7, w: SU 2, s. 140; *Pierwszą świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 179.

⁸⁰ *List Barnaby* XI,11, w: SU 2, s. 172; „Kto z nich jeść będzie, żyć będzie na wieki» znaczy to: «kto będzie słuchał słów tych i uwierzy, żyć będzie na wieki», BOK 10, s. 191 (por. J 6, 35. 40. 51. 58).

⁸¹ *List Barnaby* XV,9, w: SU 2, s. 182; „Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazawszy się [uczniom] wstąpił do nieba”, BOK 10, s. 195 (por. Łk 24, 51; J 20, 17).

⁸² *List Barnaby* XXI,1, w: SU 2, s. 192; „Dobrze jest zatem poznać wszystko, co Pismo Święte mówi o woli Pana, i według tego postępować. Ten bowiem, kto to czyni, dostąpi chwały w Królestwie Bożym”, BOK 10, s. 198.

⁸³ *List Barnaby* XXI,1, w: SU 2, s. 192; „Dlatego właśnie jest zmartwychwstanie, dlatego jest zapłata za wszystko”, BOK 10, s. 199.

⁸⁴ *List Barnaby* XXI,2, w: SU 2, s. 192; BOK 10, s. 199 (por. Iz 40, 40).

Drugi millenaryzm

Wstępnie chcę zaznaczyć, że podzielam tezę Henryka Pietrasa, o rozróżnieniu millenaryzmu wczesnochrześcijańskiego na dwa zasadnicze rodzaje: tzw. pierwszy millenaryzm według *Apokalipsy św. Jana* (ma za podstawę wiarę w zmartwychwstanie rozpoczynające się już w momencie chrztu, od przyjęcia którego rozpoczynało się dla chrześcijanina „millennium”, czyli królestwo mesjańskie na ziemi, mające trwać aż do końca czasów) oraz tzw. drugi millenaryzm (charakteryzujący się wyobrażeniami materialnymi i ziemskimi, oczekiwane królestwo mesjańskie miało być prawdziwym królestwem ziemskim, jego stolicą miała być Jerozolima niebiańska, gdzie Chrystus będzie królował wraz z wiernymi zmartwychwstałymi)⁸⁵. Uznaję też podział drugiego millenaryzmu, dokonany przez Jeana Daniélou, na trzy zasadnicze typy: małoazjatycki, syryjsko-egipski oraz na ukształtowany na ich bazie millenaryzm pośredni⁸⁶.

Przyjmujący pseudonim Barnaby autor omawianego *Listu* był według opisanych wcześniej klasyfikacji reprezentantem drugiego millenaryzmu typu syryjsko-egipskiego. Kierunek ten wychodził bardziej z pewnych kalkulacji astrologicznych odnośnie do kosmicznego tygodnia, który tworzy siedem mileniów. I tak owe siedem mileniów koresponduje w nim z siedmioma dniami stworzenia oraz wyobrażeniem królestwa mesjańskiego, pojętego jako „odpocznienie świętych”. Odmienne od koncepcji azjatyckiej, która zakładała ustanie akcji stwórczej ze strony Boga, koncepcja millenaryzmu syryjsko-egipskiego zakładała jej wzmożenie. Według *Listu Pseudo-Barnaby* sześć dni stworzenia wyobraża okres sześciu tysięcy lat, ponieważ w oczach Boga tysiąc lat jest jak jeden dzień. W tych sześciu tysiącletniach wszystko się odbędzie, po czym ten czas zostanie zakończony i Syn Boży powróci. Osądzi On pustyń, przekształci Słońce, Księżyc i gwiazdy i odpocznie siódmego dnia (czyli tysiąclecia). Wtedy też powstanie szabat królestwa

⁸⁵ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 24–30, 63–82 (MT 55); zob. też U. Vanni, *Il millenarismo. Parametri per un discernimento cristiano alla luce di Apocalisse 20, 1–10*, „Sette e religioni” 1 (1991), s. 110–147.

⁸⁶ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 338–361 (MT 39) (por. D. Kasprzak, *Millenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych – okres patrystyczny*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P. J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 89–124).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

milenijnego⁸⁷. W opisie *Listu Pseudo-Barnaby* odpocznienie sprawiedliwych w okresie „drugiego millenium” nie jest jeszcze ostatecznym niebem, choć posiada jego niektóre charakterystyki, jak oczyszczenie ludzi ze złych postaw (czego przejawem jest ich czystość serca, brak niegodziwości, usprawiedliwienie i uświęcenie) oraz odpocznienie (rozumiane jako kres Niegodziwca, osąd bezbożnych, odnowa wszystkich rzeczy).

Uczynki „zasługujące” na odziedziczenie nieba

Eschatologiczna przyszłość będzie odpłatą i zasługą za obecne życie moralne⁸⁸, za kroczenie drogą światła, a wystrzeganie się drogi ciemności⁸⁹, za postępowanie zgodnie z wolą Pana⁹⁰.

Ten duchowo-moralistyczny schemat myślenia autora *Listu Pseudo-Barnaby* jest też najbardziej charakterystyczny dla jego myśli eschatologicz-

⁸⁷ Por. *List Barnaby* XV,1–7, w: SU 2, s. 180.182; „1. Czytamy także i o szabatcie w owych Dziesięciu Słowach, które Bóg skierował do Mojżesza... 2. Szabat jest wspomniany na początku stworzenia: «I uczynił Bóg w sześć dni dzieła rąk swoich i były ukończone dnia siódmego. Dnia tego odpoczął i uświęcił go». 4. Zwróćcie uwagę, dzieci, co to znaczy: «ukończył w sześć dni». Znaczy to, że w sześć tysięcy lat Pan doprowadził wszechświat do kresu, bo dla Niego jeden dzień jest tym samym, co lat tysiąc. Sam mi to potwierdza, mówiąc: «Oto jeden dzień Pański będzie jak lat tysiąc». Tak więc, dzieci, «w sześć dni», w sześć tysięcy lat, wszechświat dojdzie do kresu. 5. «I odpoczął dnia siódmego». Znaczy to: Kiedy przyjdzie Syn Jego, by położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie w dniu siódmym. 6. Powiedziano jeszcze także. «Będziesz święcił (szabat) z czystymi rękami i z czystym sercem». Gdyby, zatem w obecnym świecie mógł jakiś człowiek, tylko dlatego, że jest czystego serca, święcić ów dzień który Bóg uświęcił, my bylibyśmy całkowicie w błędzie 7. Oto jednak dopiero wtedy osiągniemy prawdziwy odpoczynek (καλῶς καταπαύομενοι), by móc go święcić, kiedy najpierw sami zostaniemy usprawiedliwieni, kiedy sami otrzymamy to, co nam obiecano, kiedy nie będzie więcej niegodziwości, a Pan odnowi wszystkie rzeczy (καὶ τῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου). Wówczas będziemy mogli święcić dzień siódmy, sami już uświęceni”, BOK 10, s. 194–195.

⁸⁸ Por. *List Barnaby* IV,12, w: SU 2, s. 148; „Każdy otrzyma to, na co zasłużył. Jeśli jest dobry, poprzedzi go jego sprawiedliwość. Jeśli był zły, przed nim zapłata jego niegodziwości”, BOK 10, s. 182.

⁸⁹ Por. *List Barnaby* XVIII–XX, w: SU 2, s. 186–192; BOK 10, s. 197–198.

⁹⁰ Por. *List Barnaby* XXI,1, w: SU 2, s. 192; „Dobrze jest zatem poznać wszystko, co Pismo Święte mówi o woli Pana, i według tego postępować. Ten bowiem, kto to czyni, dostąpi chwały w Królestwie Bożym, kto zaś wybierze drogę drugą, ten zginie razem ze swymi dziełami”, BOK 10, s. 198–199.

nej traktującej drugie millenium jako swoistą premię dla sprawiedliwych, a eschatologiczne niebo i szczęśliwą wieczność jako ostateczną zapłatę za dobre uczynki w doczesności.

2.1.5. Hermas *Pasterz* – Królestwo Boże osiągalne przez chrzest i praktykowanie cnót

Pasterz Hermasa to apokalipsa powstała w rzymskich kręgach charyzmatycznych w drugiej połowie II wieku⁹¹. Jej autor powtarza elementy stylistyczne typowe dla apokalips żydowskich (opowiadanie w pierwszej osobie, nagle pojawienia i zniknięcia, list niebiański), natomiast zastosowanie figur starszej kobiety i tytułowego pasterza wskazuje na przyswojenie modeli literackich znanych z literatury hermetycznej⁹². Podstawowym tematem teologii *Pasterza* jest możliwość uzyskania przez chrześcijan drugiego (choć jednorazowego) odpuszczenia grzechów (*paenitentia secunda*) popełnionych już po otrzymaniu chrztu⁹³.

Swego czasu Philipp Vielhauer twierdził, iż pod względem zawartości brakuje w *Pasterzu* Hermasa typowego dla apokalips tematu antycypacji eschatologicznej przyszłości oraz wizji świata przeszłego, toteż badacz ten określał niniejszy utwór jako „pseudoapokalipsę”⁹⁴. Pozwalam sobie nie zgodzić się z tą opinią. Poniżej postaram się wykazać, iż w *Pasterzu* Hermasa jest rozwijany, choć fragmentarycznie, temat antycypacji eschatologicznej przyszłości (opis w przypowieści dziewiątej), a jej autor rysuje przed czytelnikiem wizję świata przeszłego. W *Pasterzu* spotykamy bowiem symboliczną

⁹¹ Hermas, *Pastor*, w: SU 3. *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von M. Leutzsch, Darmstadt 1998, s. 107–497; przekład polski Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 205–299.

⁹² Por. H. J. Sheppard, A. Kehl, R. McL. Wilson, *Hermetik*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, Hrsg. E. Dassmann, Stuttgart 1988, s. 780–808; H. R. Drobner, *Patrologia...*, dz. cyt., s. 93. G. Filoramo, I. Ramelli, *Ermetismo*, w: *NDPAC*, vol. 1, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², s. 1728–1739.

⁹³ Por. Ph. Henne, *Le pénitence et la rédaction du Pasteur d'Hermas*, „Revue Biblique Internationale” 98 (1991), s. 358–397.

⁹⁴ P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin–New York 1975, s. 513–523.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

wizję Królestwa Bożego, opisanego przy użyciu w przeważającej większości terminologii biblijnej (wyjątkiem jest wprowadzające nawiązanie do poetyckiego obrazu Arkadii) oraz odnajdujemy preferowaną przez Hermasa moralność zasługiwania na niebo.

Terminy odnoszące się do nieba

Nazewnictwo stosowane przez Hermasa związane jest z nowotestamentalną teologią nieba. Przeważają terminy przestrzenne. Wyjątkiem od nazewnictwa o konotacji biblijnej jest odniesienie do eschatologicznego nieba jako do mitycznej Arkadii:

„niebo (ὁ οὐρανός)”⁹⁵, [niebo] usytuowane w kierunku wschodnim (πρὸς τὴν ἀνατολήν)⁹⁶, „niebiosa (οἱ οὐρανοί⁹⁷)”, „chwała u Boga i miejsce razem z aniołami (ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἡδὴ ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν)”⁹⁸, „miejsce święte” – z uprzywilejowaną prawą stroną dla męczenników – (τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἀγιάσματος)”⁹⁹, „wa-

⁹⁵ Hermas, *Pasterz* 1,4–6, w: SU 3, s. 146.148; „4. otworzyło się niebo (...). 5. „Zostałam wzięta do nieba” (...). 6. Bóg, który mieszka w niebie”, BOK 10, s. 211; Hermas, *Pasterz* 3,4, w: SU 3, s. 152; „Oto Bóg Zastępów... (...) możliwym słowem rozpiął niebo (τοὺς οὐρανοὺς) (...) oto On przemienia niebo i góry”, BOK 10, s. 213 (por. Ps 58, 6; Iz 42, 5; Ps 135, 6).

⁹⁶ Hermas, *Pasterz* 4,1.2, w: SU 3, s. 152.154; „1. Gdy [Rode] skończyła czytać i wstała z tronu, przyszło czterech młodzieńców. Ci zabrali tron i odeszli ku wschodowi (πρὸς τὴν ἀνατολήν). (...) 2. Mówiła jeszcze ze mną, gdy pojawiło się dwóch jakiś mężów, którzy wzięli ją pod ramiona i odeszli w tym samym kierunku, w jakim poniesiono jej tron, ku wschodowi (πρὸς τὴν ἀνατολήν). Oddaliła się radosna (...), BOK 10, s. 213–214.

⁹⁷ Hermas, *Pasterz* 1,8, w: SU 3, s. 148; „Rośnie jego sława w niebiosach (ἐν τοῖς οὐρανοῖς)”, BOK 10, s. 212; Hermas, *Pasterz* 2,1: „Zamknęły się niebiosy (οἱ οὐρανοί)”, BOK 10, s. 212.

⁹⁸ Hermas, *Pasterz* 104(27),3, w: SU 3, s. 344; BOK 10, s. 285.

⁹⁹ Hermas, *Pasterz* 9(1),9–10(2),1, w: SU 3, s. 162; „(...) Miejsce po prawej stronie (τὰ δεξιὰ μέρη τόπος) jest dla innych, dla tych, którzy spodobał się Bogu i cierpieł już dla jego imienia. Tobie jeszcze wiele brakuje, żebyś mógł zasiadać razem z nimi. Zachowaj jednak tylko swoją dotychczasową prostotę, a zasiądziesz z nimi razem, podobnie jak i wszyscy, którzy będą czynić to, co oni czynili, i znieść to, co oni również znosili. 10.(2),1. «A cóż oni znosili» – zapytałem. «Posłuchaj, mówi: chłostę, więzienie, wielkie udręki, krzyż, dzikie zwierzęta, wszystko dla imienia bożego. Dlatego też zasiadają po prawej stronie w miejscu świętym (διὰ τοῦτο ἐκεῖνων ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἀγιάσματος), podobnie jak i każdy, kto będzie cierpiał dla Jego imienia, pozostali zaś znajdują się po lewej stronie. Ale i dla jednych i dla drugich, tych z prawej

sze miasto (πόλις ὑμῶν)¹⁰⁰, „miasto ojczyste (σὴ πόλει)¹⁰¹, „Arkadia (Ἀρκαδία)¹⁰², „Królestwo Boże (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)¹⁰³, „cała wieczność – stale (διαπαντός)¹⁰⁴, „życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον)¹⁰⁵, „zostaniesz zapisany w Księdze żywych (ἀλλὰ ἔσται γεγραμμένος εἰς τὰς βίβλους τῶν ζώντων)¹⁰⁶, „świat przyszły (τὸν αἰῶνα τὸν ἐρχόμενον)¹⁰⁷.

Wizja antycypacji nieba – przypowieść dziewiąta *Pasterza*

Najpełniejszy pod względem ciągłości i spójności tekstu fragment o rzeczywistości ostatecznej spotykamy w *Pasterzu* Hermasa w przypowieści dziewiątej o dwunastu górach i wieży na skale. Podczas wizji Anioł Pokuty przeniósł Hermasa do Arkadii na okrągłą górę, skąd ukazał mu wielką równinę, a na niej dwanaście różnych gór i skalę z bramą:

„78, 10. (...) Dwunasta góra była całkiem biała, a wygląd jej niezmiernie radosny; sama w sobie była to góra bardzo piękna. 79(2), 1. Pośrodku równiny pokazał mi wyrastającą z niej skalę, białą i wielką. Była ona wyższa od gór i czworokątna tak, że mogła cały świat pomieścić. 2. Skala ta była stara, a w niej wycięto bramę. Wydawało mi się jednak, że brama ta została niedawno wycięta. Jaśniała ona bardziej niż słońce, aż zdumiałem się jasnością owej bramy”¹⁰⁸.

W samym *Pasterzu* spotykamy następujące wyjaśnienie tej wizji:

i tych z lewej strony, te same są dary, te same obietnice, tyle tylko, że ci zasiadają po prawej stronie i mają pewien tytuł do chwały (μόνον ἐκεῖνοι ἐκ δεξιῶν κάθηται καὶ ἔχουσιν δόξαν τινά)», BOK 10, s. 216–217.

¹⁰⁰ Hermas, *Pasterz* 50,1, w: SU 3, s. 242; BOK 10, s. 248 (por. Hbr 11).

¹⁰¹ Hermas, *Pasterz* 50,5, w: SU 3, s. 244; BOK 10, s. 248.

¹⁰² Hermas, *Pasterz* 78(1),4, w: SU 3, s. 300; BOK 10, s. 269.

¹⁰³ Hermas, *Pasterz* 89(12),4, w: SU 3, s. 322; BOK 10, s. 277.

¹⁰⁴ Hermas, *Pasterz* 104(27),3, w: SU 3, s. 344; BOK 10, s. 285.

¹⁰⁵ Hermas, *Pasterz* 7(3),2, w: SU 3, s. 158; BOK 10, s. 215.

¹⁰⁶ Hermas, *Pasterz* 51,9, w: SU 3, s. 250; BOK 10, s. 250.

¹⁰⁷ Hermas, *Pasterz* 53,8, w: SU 3, s. 252; BOK 10, s. 252.

¹⁰⁸ Hermas, *Pasterz* 78,10–79(2),1–2, w: SU 3, s. 302; „τὸ δὲ δωδέκατον ὄρος ὅλον ἦν λευκόν, καὶ ἡ πρόσοψις αὐτοῦ ἰλαρὰ λίαν· καὶ εὐπρεπέστατον ἦν ἐν αὐτῷ τὸ ὄρος. Εἰς μέσον δὲ τοῦ πεδίου ἔδειξέ μοι πέτραι μεγάλην λευκὴν ἐκ τοῦ πεδίου ἀνὰ βεβηκυῖαν. ἡ δὲ πέτρα ὑψηλοτέρα ἦν τῶν ὀρέων, τετραγώνος δέ, ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι», BOK 10, s. 270.

„89(12), 1. Przede wszystkim, Panie, to jedno mi wytłumacz: co oznaczają skała i brama? «Ta skała, odparł, i brama to Syn Boży». «Jak to się dzieje, pytam, Panie, że skała jest stara, a brama nowa?». «Posłuchaj, mówi, i staraj się pojąć, o niepojętny! Syn Boży jest zrodzony przed wszystkim stworzeniem, tak, że był On doradcą Ojca, gdy Ten świat stwarzał. 3. Dlatego też skała jest stara». «A brama, ja mu na to, dlaczego jest nowa, Panie? – Ponieważ objawił się w dniach ostatnich, gdy czas się wypełnił. Dlatego to brama jest nowa, aby ci, co mają być zbawieni, mogli wejść przez nią do Królestwa Bożego. 4. Czy widziałeś, zapytał, że kamienie, które przeszły przez bramę, zostały użyte do budowy wieży, te zaś, które przez nią nie przeszły, wyrzucono z powrotem na ich własne miejsce?». «Widziałem, mówię, Panie». «Tak i do Królestwa Bożego, rzekł mi, nie wejdzie nikt, kto nie przyjmie Jego świętego Imienia. 5. Jeśli bowiem chcesz wejść do jakiegoś miasta, a miasto to jest otoczone murem i ma tylko jedną bramę, czy możesz wejść do owego miasta inaczej niż przez tę jedyną, jaką ma ono, bramę?». «Jakżeby to się mogło stać inaczej, Panie» – powiedziałem. «Jeżeli więc nie możesz wejść do miasta inaczej niż przez jego bramę, podobnie, rzecz, i do Królestwa Boga nie może wejść człowiek inaczej niż przez Imię Jego umiłowanego Syna»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Hermas, *Pasterz* 89(12),1–5, w: SU 3, s. 322; „1. Πρῶτον, φημί πάντων, κύριε, τοῦ το μοι δήλωσον· ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη τίς ἐστιν; Ἡ πέτρα, φησὶν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ Πῶς, φημί, κύριε, ἡ πέτρα παλαιὰ ἐστίν, ἡ δὲ πύλη καινὴ; Ἄκουε, φησί, καὶ σὺνιε, ἀσύνετε. 2. ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ διὰ τοῦτο καὶ παλαιὰ ἡ πέτρα. Ἡ δὲ πύλη, φημί, διατὶ καινὴ, κύριε; 3. Ὅτι φησὶν, ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι’ αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ. 4. εἶδες, φησὶν, τοὺς λίθους τοὺς διὰ τῆς πύλης εἰσεληλυθότας εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου βεβλημένους, τοὺς δὲ μὴ εἰσεληλυθότας πάλιν ἀποβεβλημένους εἰς τὸν ἴδιον τόπον; Εἶδον, φημί, κύριε. Οὕτω, φησὶν, εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 5. ἐὰν γὰρ εἰς πόλιν θελήσῃς εἰσελθεῖν τινα, κάκείνη ἡ πόλις περιτετειχισμένη κύκλῳ καὶ μίαν ἔχῃ πύλην, μήτι δύνη εἰς ἐκείνην τὴν πόλιν εἰσελθεῖν, εἰ μὴ διὰ τῆς πύλης ἧς ἔχει; Πῶς γάρ, φημί, κύριε, δύναται γενέσθαι ἄλλως; Εἰ οὖν εἰς τὴν πόλιν οὐ δύνη εἰσελθεῖν εἰ μὴ διὰ τῆς πύλης αὐτῆς, οὕτω, φησί, καὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἡγαπημένου ὑπ’ αὐτοῦ”, BOK 10, s. 276–277.

W przytoczonych powyżej fragmentach *Pasterza* przekazany został opis rzeczywistości eschatologicznej, wyrażony w konwencji apokalipsy chrześcijańskiej. W objaśnianiu wizji Hermas używa odniesień kulturowych, znanych mu zarówno ze świata symboliki pogańskiej (motyw Arkadii), jak i z symboliki objawienia biblijnego (eschatyczne obrazy: Królestwa Bożego, Miasta, nieba). Literacki motyw Arkadii stanowił znane ówczesnym greckim i rzymskim chrześcijanom odwołanie kulturowe, będące w zamierzeniu autora najprawdopodobniej wprowadzeniem do chrześcijańskiej obrazowości i symboliki biblijnej. Arkadia w poetyckich opisach *Bukolik* Wergiliusza została wyobrażona jako mityczna kraina szczęśliwości, pozbawiona trosk i chorób¹¹⁰.

Hermas został przeniesiony przez Anioła Pokuty w wizji do Arkadii, skąd obserwował 12 gór. W wizji Hermasa dwunasta góra była biała, jej wygląd był radosny i piękny, a pośrodku otaczającej ją równiny znajdowała się skała, również biała i wielka, wyższa od gór, czworokątna, a w niej nowa, jaśniejsza brama. Ową jedyną bramą do Królestwa Bożego¹¹¹, w myśl przy-

¹¹⁰ Szerzej o literackim toposie mitycznej Arkadii w *Bukolikach*, zob. opracowania: G. Jachmann, *L'Arcadia di Virgilio come passaggio bucolico*, „Maia” 5 (1952), s. 161–74; B. Snell, *Arcadia: The Discovery of a Spiritual Landscape*, w: B. Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Oxford 1953, s. 281–309; Ch. P. Segal, *Tamen cantabitis, Arcades: Exile and Arcadia in Eclogues 1 and 9*, „Arion” 4 (1965), s. 237–66; Ch. Fantazzi, *Golden Age in Arcadia*, „Latomus” 33 (1974), s. 280–305; R. Jenkyns, *Virgil and Arcadia*, „Journal of Roman Studies” 79 (1989), s. 26–39; M. O. Lee, *Death and Rebirth in Virgil's Arcadia*, Albany (NY) 1989 (*SUNY Series in Classical Studies*); E. Anagnostou-Laoutides, *Ancient Ritual and the Search for Arcadia: from Vergil to Poussin*, „Transcultural Studies” 2–3 (2006–2007), s. 19–53.

¹¹¹ Jezus jako jedyna brama do nieba to temat nowotestamentalny, łączący w sobie wątki bramy prowadzącej do miasta i nieba: w momencie chrztu niebiosą się otworzyły, a Jezus stał się bramą niebieską, która zstąpiła na ziemię (J 1, 51; por. Rdz 28, 17), On jest bramą wiodącą ku pastwiskom Bożym (J 10, 9); przez Niego ludzie mają dostęp do ojca (Ef 2, 18; Hbr 10, 19); On ma klucze Dawida (Ap 3, 7), które złożył On w ręce Piotra (Mt 16, 19). Do wejścia potrzebne jest nawrócenie (Mt 7, 13; Łk 13, 24) i wiara (Dz 14, 27; Ef 3, 12). Kto nie będzie się miał na baczności, znajdzie bramę zamkniętą (Mt 25, 10; Łk 13, 25). Jezus posiada klucze do śmierci i piekieł i jest zwycięzcą zła (Ap 1, 18), dzięki Jezusowi Jego Kościół jest potężniejszy niż złe moce (Mt 16, 18). Przy końcu świata miasto i niebo staną się jednym (Ap 21, 12–27; 22, 14–15) (por. hasło *brama*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. L. Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 102–104).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

toczonego wcześniej *Pasterza* 89(12), 1–5 czy *Pasterza* 89(12), 8¹¹², jest Chrystus, który wprowadza tam chrześcijan („ci co mają być zbawieni” – *Pasterz* 89(12), 3; kto przyjął Jego święte Imię – *Pasterz* 89(12), 4; „przez imię Jego umiłowanego Syna” – *Pasterz* 89(12), 5; analogicznie w *Pasterzu* 89(12), 8). W apokalipcie biblijnej kolor biały to kolor doskonałej czystości nieprzemijającego piękna, czyli kolor wybranych Pana¹¹³, a Królestwo Boże – niebo w cytowanych fragmentach nabiera charakterystyk miasta (czworokątna wieża, mur, jedyna brama). Chrześcijanie, dzięki wierze w Boga przez Jego Syna oraz dzięki praktykowaniu cnót w doczesności, są zjednoczeni w jednym Kościele, a w eschatonie będą jednością¹¹⁴.

Postawy umożliwiające osiągnięcie zbawienia i odziedziczenie życia wiecznego

Hermas dowodzi, że zbawienie człowieka dokonuje się poprzez chrzest (*Pasterz* 11, 5; 93, 1–7), który stanowi pieczęć Syna Bożego. Natomiast swoim wkładem własnym człowieka, będącym także dziełem Ducha Świętego, jest *μετάνοια* (*metanoia*), oznaczająca przemianę myślenia (zarówno w dobrym, jak i w złym kierunku). Hermas postuluje ewangeliczne nawrócenie serca, związane z uświadomieniem sobie obecności Boga i Jego sądu, oraz podjęcie nowego życia według Ewangelii Jezusa. Wyrazem tego nawrócenia jest przyjęcie wymiernych postaw moralnych¹¹⁵.

¹¹² Hermas, *Pasterz* 89(12.),8, w: SU 3, s. 324; „Ów mąż pełen chwały, powiedział, jest Synem Bożym, a tamtych sześciu, to pełni chwały aniołowie, którzy towarzyszą Mu po prawicy i po lewicy. Spośród tych chwalebnych aniołów żaden bez Niego nie może wejść do Boga. Ktokolwiek by Jego Imienia nie przyjął, ten wejść nie może do Królestwa Bożego”, BOK 10, s. 277 (por. J 3, 5).

¹¹³ Por. hasło *biały*, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, red. M. Lurker, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 25–26.

¹¹⁴ Hermas, *Pasterz* 90(13),4, w: SU 3, s. 324; „Dlatego wieża w twoich oczach tworzy jeden głaz ze skały: podobnie i ci, co uwierzyli Panu przez Jego Syna i przyoblekli się w owe duchy, będą jednym duchem, jednym ciałem, a szaty ich będą jednej barwy. Dla takich ludzi noszących imiona dziewic jest mieszkanie w wieży”, BOK 10, s. 278 (por. J 1, 7; Ef 4, 4).

¹¹⁵ Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie apostołscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013, s. 218–222.

W całej apokalipsie jej autor prezentuje konsekwentnie swoistą moralność zasługi za dobre uczynki. Są zatem wymieniane przez Hermasa jako zasługujące na niebo: wytrwanie przy Bogu, prostota, wielka powściągliwość, niewinność, sprawiedliwość¹¹⁶, znoszenie cierpienia i męczeństwo dla imienia Bożego¹¹⁷, doczesność winna być traktowana jako mieszkanie na obczyźnie, przy zachowaniu postawy ewangelicznej małości w życiu – „nie zachowuj dla siebie nic ponad to, co ci jest naprawdę potrzebne”¹¹⁸, wykonywanie dzieł Bożych, pamiętanie o przykazaniach Bożych, wykup ludzi z niewoli (według swoich możliwości), odwiedzanie wdów i sierot, wystrzeganie się pogardy¹¹⁹, gościnność¹²⁰, bogaci winni pomagać biednym materialnie, a biedni winni modlić się za swoich dobrodziejów (obie postawy zostały nazwane „dziełem sprawiedliwym (τοῦ ἔργου τοῦ δικαίου)”¹²¹, unikanie zbyt licznych zajęć i nie popełnianie żadnych grzechów¹²², bycie

¹¹⁶ Por. Hermas, *Pasterz* 7(3),2–3, w: SU 3, s. 158; „2. Zbawia cię jednak to, żeś nie odstąpił od Boga żywego, a także twoja prostota i wielka powściągliwość. Oto co jest twoim zbawieniem, jeśli wytrwasz, i co zbawia wszystkich, którzy tak postępują i chodzą drogą niewinności i prostoty. Ci przezwyciężą wszelkie zło i wejdą niezłomni do życia wiecznego. 3. Błogosławieni wszyscy czyniący sprawiedliwość. Nie zginą na wieki (οὐ διαφθαρήσονται ἕως αἰῶνος)”, BOK 10, s. 215.

¹¹⁷ Por. Hermas, *Pasterz* 9(1),9–10(2),1, w: SU 3, s. 160.162; BOK 10, s. 216–217.

¹¹⁸ Hermas, *Pasterz* 50,6, w: SU 3, s. 244; „Uważaj zatem: mieszkaj jak na obczyźnie, nie zachowuj dla siebie nic ponad to, co ci jest naprawdę potrzebne (μηδὲν πλέον ἐτοίμαζε σεαυτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι), i bądź gotów do opuszczenia tego miasta, gdy jego władca zechce cię wyrzucić jako tego, co sprzeciwia się jego prawom. A ty wówczas powrócisz do miasta ojczystego i będziesz tam żył bez przeszkód, w radości”, BOK 10, s. 248.

¹¹⁹ Por. Hermas, *Pasterz* 50,6, w: SU 3, s. 244; BOK 10, s. 248–249.

¹²⁰ Por. Hermas, *Pasterz* 104(27)2.3, w: SU 3, s. 344; „Są to biskupi i ludzie gościnni, którzy zawsze chętnie przyjmowali w swych domach sługi Boże bez żadnej obłudy (...). 3. Ich więc wszystkich będzie Pan ochraniał przez całą wieczność. Ci, którzy tak postępowali, mają chwałę u Boga, a miejsce ich jest już razem z aniołami, jeśli tylko wytrwają aż do końca w służbie Panu”, BOK 10, s. 285.

¹²¹ Por. Hermas, *Pasterz* 51,1–8, w: SU 3, s. 246.248; BOK 10, s. 249–250, co prowadzi Hermasa do konkluzji w *Pasterzu* 51,9: „Jedni i drudzy uczestniczą wspólnie w dziele sprawiedliwym. Jeśli zatem będziesz w ten sposób postępować, Bóg cię nie opuści i zostaniesz zapisany w Księdze żywych”; zob. SU 3, s. 250; BOK 10, s. 250.

¹²² Por. Hermas, *Pasterz* 53,5.8, w: SU 3, s. 252; „5. Unikaj zbyt licznych zajęć i nie popełniaj żadnych grzechów (...) 8. Jeśli tak będziesz postępował, możesz przynosić owoce w świecie przysłym”, BOK 10, s. 251–252.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

chrześcijaninem z imienia i z czynów¹²³, życie według cnót¹²⁴, przy unikaniu wad¹²⁵, nawrócenie się i przyjęcie chrztu¹²⁶, niewinność serca¹²⁷.

Apokaliptyczny i charyzmatyczny styl *Pasterza* Hermasa w dużej mierze wpływa na opis eschatologii końcowej prezentowanej w utworze. Oprócz wzorowania się na apokaliptyce żydowskiej i powielania modeli literatury hermetycznej, w *Pasterzu* Hermasa rozwijany jest, choć fragmentarycznie, temat antycypacji eschatologicznej przyszłości. Wizja świata przyszłego zostaje oddana przez symboliczny opis Królestwa Bożego. Hermas wykorzystuje tu przede wszystkim wątki nowotestamentalne (wyjątkiem od tej reguły jest aluzja do poetyckiej Arkadii). W nazewnictwie eschatologicznego nieba przeważają w *Pasterzu* terminy przestrzenne nad tymi jakościowymi. Charakterystyczne jest też akcentowanie połączenia wątków soteriologii NT z moralnością zasługi: chrześcijanie dzięki wierze w Boga przez Jego Syna oraz dzięki praktykowaniu cnót w doczesności dostąpią nieba.

¹²³ Por. Hermas, *Pasterz* 90(13),2, w: SU 3, s. 324; „ (...) A człowiek nie może się znaleźć w Królestwie Bożym, jeżeli one [tj. duchy święte, czyli cnoty – uwaga Autora] nie przyodzieją go w swoje własne szaty. (...) Jeśli będziesz nosił Imię, a nie przyodziejiesz się mocą Jego, na próżno będziesz nosił Imię Jego”, BOK 10, s. 277–278.

¹²⁴ Por. Hermas, *Pasterz* 92(15),1b–2, w: SU 3, s. 328; „1b. Posłuchaj, rzekł mi, jakie są imiona tych najsilniejszych, które stały na rogach”. 2. Pierwsza to Wiara, druga – Umiarkowanie, trzecia – Moc, czwarta – Cierpliwość. Te zaś inne, stojące pomiędzy nimi, mają na imię: Prostota, Niewinność, Świętość, Radość, Prawda, Zrozumienie, Zgoda, Miłość. Kto nosi te imiona i Imię Syna Bożego, ten będzie mógł wejść do Bożego Królestwa”, BOK 10, s. 279 (por. J 3, 5).

¹²⁵ Por. Hermas, *Pasterz* 92(15),3, w: SU 3, s. 328; „Posłuchaj, dodał, także imion tych niewiast odzianych na czarno. Wśród nich również cztery najpotężniejsze: pierwsza to Niewiara, druga Nieumiarkowanie, trzecia Nieposłuszeństwo, czwarta Ułuda. A towarzyszkę ich nazywają się: Smutek, Złość, Rozpusta, Gniew, Kłamstwo, Bezmyślność, Obmowa, Nienawiść. Sługa Boży te imiona noszący nie zobaczy Królestwa Bożego, ani do niego nie wejdzie”, BOK 10, s. 279.

¹²⁶ Por. Hermas, *Pasterz* 93(16),2, w: SU 3, s. 330; „Musiały koniecznie, odparł, wyjść z wody, aby znaleźć życie, gdyż nie mogły wejść do Królestwa Bożego inaczej, niż odrzucając śmierć, jaką było ich poprzednie życie. 3. Otrzymali zatem i ci pieczęć Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa”, BOK 10, s. 280 (por. J 3, 5).

¹²⁷ Por. Hermas, *Pasterz* 106(29),1–2, w: SU 3, s. 346; „1. W końcu z dwunastej, białej góry przychodzą tacy oto wierzący: są oni jak niemowlęta, z których serca nie wypływa żadne zło, ani też nie poznali, czym jest zło, ale pozostają w całkowitej niewinności. 2. Oni z pewnością zamieszkają w Królestwie Bożym, bo żadnym czynem nie splamili przykazań Boga, ale wytrwali przez wszystkie dni swego życia w niewinności i w tym usposobieniu”, BOK 10, s. 286.

2.1.6. *Homilia z II wieku – niebo jako życie wieczne / odpoczynek za uczynki*

Homilia pokutna nieznanego autora, datowana na drugą połowę II wieku, jest najstarszym kazaniem chrześcijańskim, jakie zachowało się do naszych czasów. W literaturze kościelnej długi czas była znana pod nazwą *Drugi list do Koryntian św. Klemensa* (*Secunda Clementis*)¹²⁸. Badania współczesnych patrologów wykazały jednak, że jest to pseudoepigraf, którego nieznanego autora, będącego najprawdopodobniej prezbiterem (z Syrii, z Egiptu bądź z Koryntu), kaznodziejsko przywoływał chrześcijańskich neokonwertytów do zachowywania przykazań oraz prowadzenia życia ascetycznego. Działania te, jego zdaniem, są wyrazem pełnego uznania Chrystusa. Silne napięcie ascetyczne autora przejawia się w powoływaniu się na tematy ascezy heterodoksyjnej, propagowane przez enkratytów (teza o przewycięzeniu dualizmu ludzkiej seksualności, por. *Ewangelia Egipcjan*, *Koptyjska Ewangelia Tomasza*). Uderza brak odwołań do teologii Pawłowej, co pośrednio wzmacniałoby argumentację za syryjską proveniencją autora homilii¹²⁹.

Kontekst sądu z uczynków

Nieznanego autora analizowanej homilii w kontekście Sądu Ostatecznego¹³⁰, gdzie Sędzią będzie Bóg Jezus Chrystus, wzywa chrześcijan do docenie-

¹²⁸ Pseudo-Clemens Romanus, *Epistula altera ad Corinthios*, w: SU 2. *Didache* (*Apostel-lehre*), *Barnabasbrief*, *Zweiter Klemensbrief*, *Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. Wengst, Darmstadt 1998, s. 205–280; przekład polski Pseudo-Klemens Rzymski, *Homilia z II wieku* (zwana dawniej *Drugim listem do Koryntian św. Klemensa*), w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 88–101.

¹²⁹ Por. P. F. Beatrice, *Clemente Romano...*, dz. cyt., vol. 1, s. 1076–1077; E. Baasland, *Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: «Die erste christliche Predigt» im Licht der neueren Forschung*, Berlin–New York 1993, s. 78–157 (*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.27.1).

¹³⁰ Por. *Homilia z II wieku* XVI,3, w: SU 2, s. 260; „Wiedzieć zaś, że nadchodzi już Dzień Sądu (ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως) jak piec palący (ὡς κλίβανος καίόμενος) i stopi się część niebios i cała ziemia stopi się jak ołów w ogniu (καὶ τακῆσονται τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος). Wtedy to ukazą się [wszystkim] ukryte i jawne ludzkie czyny”, BOK 10, s. 99 (por. Ml 3, 19; Iz 34, 4; 2 P 3, 10–12).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

nia zbawienia, a przez to posiadania większej nadziei rzeczy ostatecznych¹³¹. Obecna radość Kościoła z posiadania zbawienia, dokonanego w Chrystusie¹³², winna być jednak dopełniana przez wierzących wypełnianiem woli Bożej i przestrzeganiem Bożych przykazań¹³³. Ten dydaktyczno-moralistyczny aspekt homilii jest bardzo charakterystyczny dla całej eschatologii *Homilii z II wieku*. Spotykamy w niej stałe wezwanie do koncentrowania się nie tylko na samym wyznawaniu wiary, ale także do czynienia wymiernych uczynków sprawiedliwości¹³⁴.

Terminologia nieba jako nagrody za uczynki

W tekście dominują określenia jakościowe, o wyraźnej konotacji nowotestamentalnej. Eschatologiczne życie zbawionych, uwiarygodnione dla chrześcijan przez obietnicę Jezusa Chrystusa – „Zbawiciela i Dawcę nieśmiertelności, a przez Niego objawił nam prawdę i niebieskie życie (τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι’ οὗ ἐφάνερωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν)”¹³⁵, jest także określane przez anonimowego autora homilii w kilku słowach — „odpoczynek w przyszłym królestwie i życiu wiecznym (ἡ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου)”¹³⁶, „ży-

¹³¹ Por. *Homilia z II wieku* I,1, w: SU 2, s. 238; „Bracia, musimy patrzeć na Jezusa jak na Boga, jak na Tego, który będzie sądził żywych i umarłych, i nie powinniśmy zbyt nisko cenić sobie naszego zbawienia. Jeśli bowiem nisko je cenimy, nisko też sięga i nasza nadzieja”, BOK 10, s. 92 (por. Dz 10, 42; 2 Tm 4, 1; 1 P 4, 5).

¹³² Por. *Homilia z II wieku* II,1–7, w: SU 2, s. 240.242; BOK 10, s. 92–93.

¹³³ Por. *Homilia z II wieku* III,4, w: SU 2, s. 242; „W jaki sposób mamy się do Niego przyznać? Czyniąc to, co mówi, nie lekceważąc Jego przykazań i czcąc Go nie tylko wargami, lecz całym sercem i całym umysłem”, BOK 10, s. 93.

¹³⁴ Por. *Homilia z II wieku* IV,1, w: SU 2, s. 242; „Nie poprzestawajmy na tym, że nazywamy Go Panem, bo to nas nie zbawi. 2. Powiada bowiem: «Nie każdy zostanie zbawiony, kto mi mówi «Panie, Panie», lecz ten, kto czyni sprawiedliwość»”, BOK 10, s. 93 (por. Mt 7, 21).

¹³⁵ *Homilia z II wieku* XX,5, w: SU 2, s. 268; BOK 10, s. 101.

¹³⁶ *Homilia z II wieku* V,5, w: SU 2, s. 244; „I wiedźcie, bracia, że nasz pobyt w ciele na tym świecie to rzecz mała i trwa krótko, a obietnica Chrystusa jest wielka i przedziwna, zapowiedź odpoczynku w przyszłym królestwie i życiu wiecznym”, BOK 10, s. 94. Analogiczne rozumowanie i sformułowania spotykamy w powstałym około 166 roku *Martyrio Sancti Polycarpi. Epistola Circularis* XX,2, w: PG 5, Paris 1894, k. 1044; przekład polski *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*: „Temu, który mocą swej łaski i daru może nas wszystkich wprowadzić do swojego wiecznego królestwa (τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν), przez Jego Syna Jednorodzonego, Jezusa Chrystusa,

cie wieczne (ζωὴν αἰώνιον)¹³⁷, „odpoczynek (ἀνάπαυσιν)¹³⁸, „Królestwo Boże (τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)¹³⁹, przynależność „do Kościoła pierwszego, Kościoła duchowego” – tj. preegzystującego w niebie – (ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς)¹⁴⁰, „zdobyć wieniec [...] w igrzyskach nieśmiertelnych (ἀγῶνα τὸν ἄφθαρτον ... στεφανωθῶμεν)¹⁴¹, „wieniec w życiu przyszłym (τῷ μέλλοντι στεφανωθῶμεν)¹⁴², „nagroda sprawiedliwych (τὸν μισθὸν τῶν δικαίων)¹⁴³, „nieśmiertelne owoce zmartwychwstania zbierać będą (τὸν ἀθάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπὸν τρυγήσουσιν)¹⁴⁴, „szczęśliwa przeszłość (μακάριος αὐτὸν ἀναμένει χρόνος)¹⁴⁵, „niebieskie życie (τὴν ἐπουράνιον ζωὴν)¹⁴⁶ — lub opisowo: „Tam w górze razem z Ojcami naszymi znajdzie on nowe życie i radość na całą wieczność, w której nie ma już smutku (ἐκείνος ἄνω μετὰ τῶν πατέρων ἀναβιώσας εὐφρανθήσεται εἰς τὸν ἀλύπητον αἰῶνα)¹⁴⁷.

chwała, moc i majestat na wieki”, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 169.

¹³⁷ *Homilia z II wieku* VIII,4, w: SU 2, s. 248; „A otrzymamy życie wieczne”, BOK 10, s. 95; *Homilia z II wieku* VIII,6, w: SU 2, s. 248; „Zachowajmy ciało w czystości i pieczęć [chrztu] nieskalaną, abyśmy mogli otrzymać życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον > ἀπολάβηται)”, BOK 10, s. 95.

¹³⁸ *Homilia z II wieku* VI,7a, w: SU 2, s. 246; „Pełniąc wolę Chrystusa znajdziemy odpoczynek”, BOK 10, s. 94.

¹³⁹ *Homilia z II wieku* VI,9a, w: SU 2, s. 246; „ (...) skąd my znajdziemy śmiałość, by wejść do «Królestwa Bożego» (το βασιλείον τοῦ θεοῦ, (co w tłumaczeniu A. Świderkówny zostało oddane jako „pałace Boże”), jeśli nie zachowamy czystej i nieskalanej pieczęci chrztu naszego?”, BOK 10, s. 94; *Homilia z II wieku* IX,6, w: SU 2, s. 250; „Miłujmy się więc nawzajem, abyśmy wszyscy weszli do Królestwa Bożego”, BOK 10, s. 96.

¹⁴⁰ *Homilia z II wieku* XIV,1, w: SU 2, s. 256; „Tak więc, bracia, wypełniamy wolę Ojca, naszego Boga, a będziemy należeć do Kościoła pierwszego, Kościoła duchowego, który został stworzony przed słońcem i księżycem”, BOK 10, s. 97 (por. Ef 1, 4).

¹⁴¹ *Homilia z II wieku* VII,3, w: SU 2, s. 246; „Biegnijmy drogą prostą w igrzyskach nieśmiertelnych, licznie na nie zjeżdżajmy i walczy tak, abyśmy też wieniec zdobyli, a jeśli nie wszyscy możemy go zdobyć, to chociaż starajmy się jak najbardziej zbliżyć do niego”, BOK 10, s. 95.

¹⁴² *Homilia z II wieku* XX,2, w: SU 2, s. 266; BOK 10, s. 100.

¹⁴³ *Homilia z II wieku* XX,4, w: SU 2, s. 266; BOK 10, s. 101.

¹⁴⁴ *Homilia z II wieku* XIX,3, w: SU 2, s. 266; BOK 10, s. 100.

¹⁴⁵ *Homilia z II wieku* XIX,4, w: SU 2, s. 266; BOK 10, s. 100.

¹⁴⁶ *Homilia z II wieku* XX,5, w: SU 2, s. 268; BOK 10, s. 101 (por. 2 Kor 2, 14); Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* 8,2.

¹⁴⁷ *Homilia z II wieku* XIX,4, w: SU 2, s. 266; BOK 10, s. 100.

Uczynki zasługujące na nagrodę w wieczności

Według moralistycznego założenia autora *Homilii z II wieku* eschatologiczna obietnica Chrystusa stanowi zapłatę za sprawiedliwe czyny wierzących dokonane w doczesności¹⁴⁸, wypełni się dla nich – jeśli będą: żyli „święcie i sprawiedliwie (τὸ ὁσίως καὶ δικαίως)”¹⁴⁹, wyrzekać się rzeczy doczesnych, a pragnąć tych wiecznych¹⁵⁰, pełnić wolę Chrystusa¹⁵¹, walczyć w igrzyskach nieśmiertelnych¹⁵², strzec pieczęci [chrztu]¹⁵³, jeśli w doczesności będą żałować za złe czyny i pokutować za nie¹⁵⁴, czynić wolę Ojca,

¹⁴⁸ Por. *Homilia z II wieku* XI,6–7, w: SU 2, s. 252; „Wierny jest bowiem Ten, który obiecał oddać każdemu zapłatę za czyny jego. Jeśli więc będziemy czynić sprawiedliwość wobec Boga, wejdziemy do Jego Królestwa i otrzymamy to, co nam obiecano, a czego «ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć»”, BOK 10, s. 96 (por. Hbr 10, 23; 1 Kor 2, 9); *Homilia z II wieku* XVII,4,7, w: SU 2, s. 262.264; „4. kiedy przyjdzie [Pan], by nas odkupić, każdego według jego czynów. 7. A sprawiedliwi, którzy czynili dobrze, znosili udręki i mieli w nienawiści wszelkie dogadzanie sobie, zobaczą, jak straszną karę ponoszą, cierpiąc w ogniu nieugaszonym ci wszyscy, którzy zdradzili i słowem lub czynem wyparli się Jezusa”, BOK 10, s. 99–100; *Homilia z II wieku* XIX,1, w: SU 2, s. 264; „Jako zapłaty domagam się waszego nawrócenia z całego serca, bo przez nie zdobędziecie sobie zbawienie i życie”, BOK 10, s. 100.

¹⁴⁹ Por. *Homilia z II wieku* V,6–7, w: SU 2, s. 244; „6. A chcąc to osiągnąć, cóż mamy czynić innego niżli żyć święcie i sprawiedliwie, a rzeczy tego świata nie uważać za własne ani ich nie pożądać? 7. Jeżeli bowiem pragniemy je zdobyć, schodzimy z drogi sprawiedliwości”, BOK 10, s. 94.

¹⁵⁰ Por. *Homilia z II wieku* VI,5–6, w: SU 2, s. 244.246; „5. Nie możemy więc być przyjaciółmi obu: musimy jednego się wyrzec, aby żyć z drugim. 6. Sądzimy, że lepiej jest nienawidzić rzeczy doczesne, bo małe są, krótkotrwałe i zniszczalne, kochać natomiast tamte, dobre i niezniszczalne (τὰ ἀγαθὰ, τὰ ἀφθάρτα)”, BOK 10, s. 94.

¹⁵¹ *Homilia z II wieku* VI,7, w: SU 2, s. 246; „Pełniąc wolę Chrystusa, znajdziemy odpoczynek. Gdybyśmy postępowali inaczej, nic nas nie wybawi od wiecznej kary, gdy zlekceważymy Jego przykazania”, BOK 10, s. 94.

¹⁵² *Homilia z II wieku* VII,2–3, w: SU 2, s. 246; „2. My zatem tak walczyliśmy, abyśmy wszyscy wieniec zdobyli. 3. Biegnijmy drogą prostą w igrzyskach nieśmiertelnych”, BOK 10, s. 95.

¹⁵³ *Homilia z II wieku* VII,5–6, w: SU 2, s. 246; „Jak myślicie? Co spotka tego, który zawiedzie w igrzyskach o nieśmiertelność? 6. O tych, co nie ustrzegli pieczęci (τὴν σφραγίδα) [chrztu], mówi [Pismo]: «Robak ich nie umrze i ogień ich nie zgaśnie i będą widowiskiem dla wszelkiej istoty żyjącej»”, BOK 10, s. 95 (Iz 66, 24; por. Mk 9, 44–48).

¹⁵⁴ Por. *Homilia z II wieku* VIII,2–3, w: SU 2, s. 248; „Jak długo jesteśmy na tym świecie, żałujmy z całego serca za czyny złe (μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης καρδίας), których dokonaliśmy w ciele. A może zostaniemy zbawieniu przez Pana, dopóki jeszcze mamy czas na pokutę (ὥς ἔτι καιρὸν ἔχομεν)”, BOK 10, s. 95.

zachowywać ciało w czystości i przestrzegać przykazań Pana¹⁵⁵, miłować się wzajemnie¹⁵⁶.

Anonimowy autor *Homilii z II wieku* gubi niestety perspektywę wcielenia i odkupienia, co prowadzi go we wnioskowaniu do moralistycznego przerysowania ważności powinności etycznej i pozostawania w filozoficznej koncepcji intelektualizmu etycznego. Godność człowieka i jego zbawienie zdają się wynikać dla anonimowego autora bardziej z rozumnego wyboru norm moralnych, niż z przynależności wierzącego do Boga poprzez stworzenie, zbawienie, wiarę-przymierze. Brak podkreślenia więzi już zbawionych ze Zbawicielem i pomijanie wątku teologicznego o realizacji chrześcijańskiego życia moralnego przez miłość do Boga prowadzi natomiast autora analizowanej homilii do koncentracji na człowieku jako na jedynym podmiocie czynów moralnych, a w konsekwencji na zatrzymaniu się na stanowisku greckiego intelektualizmu etycznego.

Wątek myślenia życzeniowego: androgyniczne niebo dla ascetów

Passus z *Homilii z II wieku* XVI, 2–3 o wejściu do Królestwa Bożego dzięki androgynicznemu zrównaniu cech zewnętrznych z wewnętrznymi oraz męskich z żeńskimi¹⁵⁷ posiada charakterystykę gnostyczną i stanowi wyraźne zapożyczenie z apokryficznej *Ewangelii Tomasza* 22 (wersja koptyj-

¹⁵⁵ *Homilia z II wieku* VIII,4, w: SU 2, s. 248; „Tak więc, bracia, czynmy wolę Ojca, zachowujemy ciało w czystości, przestrzegajmy przykazań Pana, a otrzymamy życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον)”, BOK 10, s. 95.

¹⁵⁶ *Homilia z II wieku* IX,6, w: SU 2, s. 250; „Miłujmy się więc nawzajem, abyśmy wszyscy weszli do Królestwa Bożego (ἀγαπῶμεν οὖν ἀλλήλους, ὅπως ἔλθωμεν πάντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)”, BOK 10, s. 96.

¹⁵⁷ *Homilia z II wieku* XVI,1–6, w: SU 2, s. 258.260; „1. W miłości i sprawiedliwości oczekujemy zatem z godziny na godzinę Królestwa Bożego, ponieważ nie znamy dnia objawienia się Boga. 2. Sam bowiem Pan zapytany przez kogoś, kiedy przyjdzie Jego Królestwo, powiedział: «Kiedy dwa będą jednym, i to, co zewnątrz, będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie». 3. Dwa są jednym, kiedy mówimy sobie wzajemnie prawdę i w dwóch ciałach jest bez żadnej obłudy jedna dusza. 4. A to, co zewnątrz, jak to, co wewnątrz, znaczy: dusza jest tym, co wewnątrz, ciało, tym, co zewnątrz. Jak więc twoje ciało jest widzialne, podobnie i dusza twoja niech się ujawnia w dobrych uczynkach. 5. Męskie zaś z żeńskim, ani męskie, ani żeńskie, znaczy to: kiedy brat, widząc siostrę, nie myśli o niej jako o kobiecie, ani ona o nim jako o mężczyźnie. 6. Jeśli tak będziecie postępować, mówi Pan, przyjdzie Królestwo Ojca mego”, BOK 10, s. 96–97.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

ska; pierwotna grecka wersja powstała około II wieku, prawdopodobnie w Edessie)¹⁵⁸. Podobne wątki androgyniczne spotykamy też w apokryficznej *Ewangelii według Egipcjan*¹⁵⁹ (tekst z pierwszej połowy II wieku, powstały pośród egipskich etnochrześcijan¹⁶⁰) czy w *Agrafa* 8 u Psuedo-Klemensa Rzymskiego (tekst z II wieku)¹⁶¹.

Przytoczone wzorowanie się *Homilii z II wieku* XVI, 2–3 na *Ewangelii Tomasza* jest intrygujące, gdyż głównym tematem owego apokryfu jest idea królestwa objawiana przez Jezusa Żywego / Zmartwychwstałego, Syna żyjącego Ojca, który uwolnił się od wszystkich związków z życiem doczesnym. Autor wspomnianego apokryfu koncentruje się na nauce dla wybranych na temat własnej relacji z Bogiem. Ta gnoza pomaga zbawić się tylko nie-licznym, indywidualistycznie nastawionym ascetom. Gnostycka *Ewangelia Tomasza* nazywa ich „małymi” lub „samotnymi” (μοναχός – właśnie tutaj to określenie pojawia się po raz pierwszy w tekstach chrześcijańskich)¹⁶².

Wydaje się prawdopodobne, iż u anonimowego autora *Homilii z II wieku* nastąpiło przejście gnostyckiego myślenia o zbawieniu w kategoriach indywidualnego związku z Bogiem opartego na pochodzeniu i ascetycznej

¹⁵⁸ *Ewangelia Tomasza (wersja koptyjska)* 22: „Jezus zobaczył malców pijących mleko. Rzekł do swych uczniów: «Te małościwa pijące mleko podobne są do tych, co weszli do królestwa». Spytały go: «Jeśli staniemy się małymi, wejdziemy do królestwa?». Odrzekł im Jezus: «Wejdziecie, jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością i stronę wewnętrzną czynić tak, jak zewnętrzną, a stronę zewnętrzną tak, jak wewnętrzną, stronę górną tak, jak stronę dolną i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie, nie było męskim, a to co żeńskie, nie było żeńskim, jeśli będziecie mieli zwyczaj czynić oczy jednym okiem, a jedną rękę dacie w miejsce ręki i nogę w miejsce nogi i obraz w miejsce obrazu, wtedy wejdziecie do królestwa»”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1. *Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, tłum. W. Myszor, A. Dembska, Kraków 2003, s. 189.

¹⁵⁹ *Ewangelia według Egipcjan (EwEg)* 2: „Sam bowiem Pan zapytany przez kogoś, kiedy przyjdzie Jego królestwo, powiedział: «Kiedy dwa będą jednym, i to, co na zewnątrz będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie»”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne...*, dz. cyt., cz. 1, s. 122.

¹⁶⁰ Por. M. Starowieyski, [Wstęp do] h. *Ewangelia według Egipcjan (EwEg)*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne...*, dz. cyt., cz. 1, s. 121.

¹⁶¹ Pseudo-Klemens Rzymski, *Agrafa* 8: „Sam bowiem Pan zapytany przez kogoś, kiedy przyjdzie Jego Królestwo, powiedział: «Kiedy dwa będą jednym, i to, co zewnątrz, będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie, ani żeńskie»”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne...*, dz. cyt., cz. 1, s. 93.

¹⁶² Por. W. Myszor, *Wersja koptyjska «Ewangelii Tomasza»*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne...*, dz. cyt., cz. 1, s. 181–182.

ortopraksji, a nie za darmo danej łasce Bożej. Stąd w konsekwencji do życia wiecznego mieliby dochodzić wyłącznie tylko nieliczni, indywidualistycznie nastawieni asceci. Tego typu myślenie życzeniowe jest widoczne w analizowanej homilii, kiedy jej anonimowy autor uwypukla tezę, iż życie wieczne to przede wszystkim nagroda za dobre uczynki.

2.1.7. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu poapostolskiego (I–II wiek)

Przechodząc do zestawienia najważniejszych treści związanych z teologią nieba w pismach ojców i pisarzy poapostolskich, podam poniżej zwięzłe uogólnienia dotyczące omawianych zagadnień.

Opisy nieba

Są teologiczną kontynuacją wcześniejszej kosmologii i eschatologii biblijnej. Wyłącznym władcą nieba jest Bóg, który w nim przebywa¹⁶³, samo niebo jest dziełem Boga, całkowicie Mu podległym, lecz nie jest z Nim tożsame¹⁶⁴, jest siedzibą pobożnych i nieskalanych istot¹⁶⁵, w niebie panuje harmonia i zgoda pośród przebywających tam stworzeń¹⁶⁶.

Stosowana terminologia

Najczęściej przywoływanymi pojęciami, które pisarze i ojcowie poapostolscy odnoszą do szczęśliwości eschatologicznej zbawionych, są określenia związane z motywami przestrzenno-rzeczowymi oraz motywami jakościowymi:

(1) określenia związane z motywami przestrzenno-rzeczowymi: „niebo”¹⁶⁷ albo „niebios”¹⁶⁸, „Królestwo Boże”¹⁶⁹ względnie „Królestwo Twoje /

¹⁶³ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XIX,2; LIX 2.3.

¹⁶⁴ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIX,5.

¹⁶⁵ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* L,2–3.

¹⁶⁶ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XX,11.

¹⁶⁷ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIX; *List Barnaby* XV,9; Hermas, *Pasterz* 1,4–6; 3,4; 4,1–2.

¹⁶⁸ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XX,1; Hermas, *Pasterz* 1,8; 2,1.

¹⁶⁹ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XVI,1; *List Barnaby* XXI,1; Hermas, *Pasterz* 89(12),3–4; *Homilia z II wieku* VI,9a.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Pańskie”¹⁷⁰; „rzeczy niebieskie”¹⁷¹ oraz pojedynczo występujące określenia typu: „miasto wasze”¹⁷², „miasto ojczyście”¹⁷³, „Arkadia”¹⁷⁴, „góra”¹⁷⁵, „tam, w górze”¹⁷⁶, „miejsce święte”¹⁷⁷;

(2) określenia związane z motywami jakościowymi: „życie wieczne”¹⁷⁸, „nieśmiertelność”¹⁷⁹, „wieczność-stale”¹⁸⁰, „życie przyszłe”¹⁸¹, „świat przyszły”¹⁸², „rzeczy przyszłe”¹⁸³, „niebieskie życie”¹⁸⁴, „nadejście łaski, związane z końcem doczesności”¹⁸⁵, „szczęśliwa przyszłość”¹⁸⁶, „udział w dziedzictwie”¹⁸⁷, „depozyt dobrych czynów”¹⁸⁸, „być zapisanym w Księdze żywych”¹⁸⁹, „Kościół pierwszy, duchowy” preegzystujący w niebie¹⁹⁰.

Zdecydowana większość terminologii stosowanej przez ojców i pisarzy poapostolskich na określenie rzeczy niebiańskich jest pochodzenia biblijnego. Teologowie tego okresu, mówiąc o niebie, rozwijają zasadniczo wątki teologii Janowej oraz Pawłowej. Charakterystycznym wyjątkiem jest

¹⁷⁰ Por. *Didache* X,5.

¹⁷¹ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,1;V,2.

¹⁷² Por. Hermas, *Pasterz* 50,1.

¹⁷³ Por. Hermas, *Pasterz* 50,5.

¹⁷⁴ Por. Hermas, *Pasterz* 78(1),4.

¹⁷⁵ Por. Hermas, *Pasterz* 78,10–79(2),1–2.

¹⁷⁶ Por. Homilia z II wieku XIX,4.

¹⁷⁷ Por. Hermas, *Pasterz* 9(1)–10 (2),1.

¹⁷⁸ Por. *Didache* X,3; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XVIII,1; XIX,3; XX,2; Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* II,3; *List Barnaby* XI,11; Hermas, *Pasterz* 7(3),2; *Homilia z II wieku* VIII,4; VIII,6.

¹⁷⁹ Por. *Didache* X,2; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XX,2; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii* IX,2; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* VI,2; Hermas, *Pasterz* 9(1)–10 (2),1; *Homilia z II wieku* VII,3; XIX,3; XX,5.

¹⁸⁰ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XX,10; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XX,2; Hermas, *Pasterz* 104(27),3; *Homilia z II wieku* XIX,4.

¹⁸¹ Por. *List Barnaby* IV,12; *Homilia z II wieku* XX,2.

¹⁸² Por. Hermas, *Pasterz* 53,8.

¹⁸³ Por. *List Barnaby* I,7.

¹⁸⁴ Por. *Homilia z II wieku* XX,5.

¹⁸⁵ Por. *Didache* X,6.

¹⁸⁶ Por. *Homilia z II wieku* XIX,4.

¹⁸⁷ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* XII,3.

¹⁸⁸ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* VI,2.

¹⁸⁹ Por. Hermas, *Pasterz* 51,9.

¹⁹⁰ Por. *Homilia z II wieku* XIV,1.

termin „Arkadia”, greckiej proveniencji mitologiczno-poetyckiej. Pośród dwóch wydzielonych przeze mnie klasyfikacji terminów dotyczących nieba, przeważają nieznacznie określenia związane z motywami jakościowymi. Najbardziej znaczącymi terminami tej grupy są najczęściej terminy „życie wieczne” oraz „nieśmiertelność”. Pośród grupy określeń związanych z motywami przestrzenno-rzeczowymi najbardziej specyficznymi są pojęcia „niebo”, „niebiosy” oraz „Królestwo Boże”, „Królestwo Pańskie”.

Najważniejszy przekaz teologiczny dotyczący nieba

W kwestii nieba teologicznie najważniejszym przesłaniem myśli ojców i pisarzy poapostolskich jest konkluzja, iż osiągnięcie nieba jest możliwe wyłącznie dzięki Jezusowi Chrystusowi i Bogu Ojcu, gdyż Bóg jest wierny swoim obietnicom¹⁹¹.

Cechy zbawionych w niebie

To właściwości wynikające z wiecznej relacji Boga ze zbawionymi, dzięki której zyskują oni nowe jakości życia. Cechami tymi jest obdarzony cały człowiek zbawiony. Nie odnotowuje się w teologii ojców i pisarzy poapostolskich dualizmu antropologicznego, uwarunkowanego filozoficznie grecką antropologią dychotomiczną, ale jest kontynuowana klasyczna myśl biblijna o istnieniu i zbawieniu całego człowieka.

Spośród najważniejszych cech zbawionych, którzy są w niebie, a jakie są wymieniane przez autorów okresu poapostolskiego, można wyróżnić: cechy wspólnotowe – odnoszące się do całej społeczności zbawionych (zjednoczenie i jedność Kościoła zbawionych¹⁹², uczestnictwo w Chrystusowym Królestwie)¹⁹³, cechy zbawionych związane ze stałością ich życia (nieśmiertelność¹⁹⁴, życie wieczne)¹⁹⁵, cechy zbawionych związane z nabyciem wiecz-

¹⁹¹ Por. *Didache* IX,4; X,2,3; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXVII,1–2; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii* IX,1; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* 1,2; Hermas, *Pasterz* 89(12),1.3–5.8; *Homilia z II wieku* XX,5.

¹⁹² Por. *Didache* IX,4.

¹⁹³ Por. *Didache* IX,4; X,5.

¹⁹⁴ Por. *Didache* X,2; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2.

¹⁹⁵ Por. *Didache* X,3; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XIX,3; *List Barnaby* XV,7.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

nych jakości znanych pośrednio już w doczesności (uświęcenie¹⁹⁶, nieskazitelnosć¹⁹⁷, nastanie łaski¹⁹⁸, odpocznienie¹⁹⁹, brak smutku)²⁰⁰, posiadanie przez zbawionych darów w jakiś sposób już policzalnych i pojmowalnych w doczesności (nieśmiertelność, sprawiedliwość, prawda, ufność, wstrzeżność) oraz tych jeszcze niepoliczalnych i niepojmowalnych²⁰¹ – rozumienie otrzymanych darów Bożych²⁰², nabycie przez zbawionych w niebie, dzięki Chrystusowi i w Chrystusie, wizji Boga, która będzie stanowić rodzaj nieśmiertelnego poznania²⁰³.

Przygotowanie do osiągnięcia nieba

Ten wątek teologiczny stanowi przedłużenie teologii parenetycznej NT. Uczynki pobożne nie mają wartości zbawczej, ale stanowią potwierdzenie wyboru życia według woli Bożej objawionej w Jezusie Chrystusie. Do najczęściej powtarzanych zachęt, motywujących chrześcijan w ich podążaniu do nieba, należą wezwania do: przyjmowania w Kościele Eucharystii²⁰⁴, zachowania jedności z Kościołem²⁰⁵, życia w doczesności według norm postępowania objawionych przez Boga, przede wszystkim do życia wiarą w Boga, która usprawiedliwia człowieka²⁰⁶, a także do posłuszeństwa Bogu w doczesności przez: praktykowanie sprawiedliwości i świętości²⁰⁷, czynienie dobra i życia w miłości²⁰⁸, znoszenie cierpienia i męczeństwa dla Boga²⁰⁹; do za-

¹⁹⁶ Por. *Didache* X,5,6; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2.

¹⁹⁷ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* II,3.

¹⁹⁸ Por. *Didache* X,6.

¹⁹⁹ Por. *List Barnaby* XV,5,7; *Homilia z II wieku* V,5; *Męczeństwo św. Polikarpa* XX,2.

²⁰⁰ Por. *Homilia z II wieku* XX,5; *Homilia z II wieku* XIX,4.

²⁰¹ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2.

²⁰² Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXV,1–2.

²⁰³ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXVI,2.

²⁰⁴ Por. *Didache* IX 4; X,3; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie* XX,2.

²⁰⁵ Por. *Didache* IX 4; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* VI,2.

²⁰⁶ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXII,3–4; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* V,2.

²⁰⁷ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* IX,3XXX,1; Hermas, *Pasterz* 7(3),2–3; *Homilia z II wieku* V,6–7.

²⁰⁸ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIII,1; Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* V,1; *Homilia z II wieku* IX,6.

²⁰⁹ Por. Hermas, *Pasterz* 9(1)9–10(2),1.

chowania postawy ewangelicznej małości,²¹⁰ pamiętania o Bożych przykazaniach²¹¹, zachowywania gościnności²¹², pomocy biednym przez bogatych i modlitwy biednych za swych dobrodziejów²¹³, unikania zbyt licznych zajęć i niepopoławianie grzechów²¹⁴, do życia według cnót²¹⁵, nawrócenia się i przyjęcia chrztu²¹⁶, do zachowania niewinności serca²¹⁷, do wyrzekania się rzeczy doczesnych, żałowania za złe czyny i pokutowanie z nie²¹⁸. Udział w czasie trwania „drugiego millenium” stanowiłby potwierdzenie życia według norm Bożych i dawałby sprawiedliwym millenijną gwarancję ich wiecznego życia w niebie²¹⁹. Natomiast postawą uniemożliwiającą odziedziczenie nieba jest doczesny wybór przez człowieka drogi złych czynów²²⁰.

Niebo pojmowane jako nagroda

Niektórzy spośród ojców i pisarzy poapostolskich opisują też niebo w kategoriach wspaniałej nagrody w wieczności, którą chrześcijanin otrzymuje w wieczności za wytrwanie przy Bogu w doczesności²²¹ lub jako Bożą zapłatę za dobre czyny w doczesności²²².

Ojcowie i pisarze poapostolscy nie mówią zatem wiele o charakterze przyszłego świata zbawionych. Kontynuując w swej teologii podstawowe wątki kosmologii i parenezy biblijnej, podkreślają oni bardziej cechy, jakimi zbawieni będą się odznaczać oraz wskazują na doczesne wybory, które mogą przygotować chrześcijan do osiągnięcia życia w niebie. W teologii ojców i pisarzy poapostolskich najważniejszą myślą teologiczną dotyczącą nieba

²¹⁰ Por. Hermas, *Pasterz* 50,6.

²¹¹ Por. Hermas, *Pasterz* 50,6; *Homilia z II wieku* VIII,4.

²¹² Por. Hermas, *Pasterz* 104(27),2.3.

²¹³ Por. Hermas, *Pasterz* 51,1–8.

²¹⁴ Por. Hermas, *Pasterz* 53,5.8.

²¹⁵ Por. Hermas, *Pasterz* 92(15),1b–2.

²¹⁶ Por. Hermas, *Pasterz* 93(16),2; *Homilia z II wieku* VII,5–6.

²¹⁷ Por. Hermas, *Pasterz* 106(29),1–2.

²¹⁸ Por. *Homilia z II wieku* VI,5–6; VIII,2–3.

²¹⁹ Por. *List Barnaby* XV,1–7.

²²⁰ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji* VI,3; *List Barnaby* XVIII–XX.

²²¹ Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* V,4,5–6; XXVI,1–2; *List Barnaby* XXI,1.

²²² Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXXIV,3; Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* VI,2; *List Barnaby* IV,12; XXI,1–2; *Homilia z II wieku* XI,6–7.

jest przesłanie, że jego osiągnięcie jest możliwe wyłącznie dzięki Jezusowi Chrystusowi i Bogu Ojcu, gdyż Bóg jest wierny swoim obietnicom.

2.2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii apologetów greckich II wieku

Komentowane w tym paragrafie teksty patrystyczne, które poruszają tematykę eschatologicznego nieba, pochodzą z czasu określanego w patrologii jako okres apologetów greckich II wieku. Są one zapisem konfrontacji chrześcijaństwa z pogańskim światem greckim i jego instytucjami, a także, choć w mniejszym stopniu, z judaizmem. Apologeci greccy w swych tekstach łączyli krytykę kultury i religii pogańskiej z pozytywnym wykładem chrześcijaństwa. Jednakże w tekstach tych apologetów nie istnieje jeszcze systematyczna prezentacja podstawowych elementów wiary, pojawia się jedynie próba wypracowania teologii opartej na Bożym Objawieniu, z wykorzystaniem ówczesnej filozofii platońskiej i stoickiej oraz teologii hellenistycznego judaizmu²²³.

Pisma siedmiu autorów epoki apologetów greckich II wieku, w których odnalazłem wątki eschatologii nieba, są zasadniczo apologiami (teksty Arystydesa z Aten, Justyna Męczennika, Tacjana Syryjczyka, Atenagorasa z Aten, Teofila z Antiochii oraz anonimowy *List do Diogneta*), a tylko jeden – homilia o cechach deklamacji liturgicznej (*Homilia Paschalna* Melitona z Sardes). Rodzaj literacko-teologiczny, jakim była apologia chrześcijańska, warunkował też przekaz treści teologicznych. Tematyki eschatologii końcowej są dalej fragmentaryczne, rozwijane przy okazji prezentacji czy to teologii o transcendentnym Bogu Ojcu, Jego odwiecznym Logosie i Duchu prorockim / mocy Bożej, czy wykładu etyki chrześcijańskiej, opisywanej często w kategoriach stoickich. W metodologii analizowanych autorów przeważa dyskurs filozoficzno-apologetyczny oraz podstawowa argumentacja teologiczna, dostosowana do mentalności epoki. W antropologii teologicznej można natomiast zaobserwować przejście greckiego modelu

²²³ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp – Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum., wstępy i komentarze L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, BOK 24, s. 11–13.

antropologii dychotomicznej, przy stopniowym odchodzeniu od biblijnej antropologii całego człowieka. Dla wykładu eschatologii końcowej skutkowało to akcentowaniem jakościowych cech ciała zmartywychwstałego.

2.2.1. Arystydes z Aten – życie wieczne w królestwie niebieskim przez Jezusa Chrystusa

Apologia Arystydesa²²⁴ została napisana prawdopodobnie jesienią 124 lub zimą 124/125 roku. Autor apologii był chrześcijańskim filozofem ateńskim, który skierował swoje pismo do cesarza Hadriana, kiedy ten przebywał w Atenach. Te dwie informacje potwierdzają późniejsze świadectwa tekstualne Euzebiusza z Cezarei i Hieronima ze Strydonu oraz dedykacje tekstu w wersji syryjskiej i łacińskiej. Oryginalny tekst grecki zaginął, a obecny tekst tej apologii znamy z pięciu wersji: syryjskiej, gruzińskiej, armeńskiej, greckiej zrekonstruowanej na podstawie *Opowieści Barlaama i Jozafata* oraz powstałej z fragmentów papirusów z tekstem greckim. *Apologia* Arystydesa jest mową epideiktyczną (popisową), którą niektórzy badacze (np. Bernard Pouderon) proponują określić jako mowę fikcyjną lub tzw. list otwarty do władcy. Autor kończy swój list zachętą do nawrócenia²²⁵.

Kontekst teologiczny nauki o niebie

Arystydes, starając się racjonalnie przedstawić wyższość religii i moralności chrześcijańskiej nad innymi religiami, podzielił ludzkość na cztery kategorie (barbarzyńską i grecką²²⁶, żydowską²²⁷ oraz chrześcijańską), analizował

²²⁴ Aristides, *Apologia*, w: Sch 470. Aristide, *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Quttier, M. Guiorgadze, Paris 2003; przekład polski Arystydes z Aten, *Apologia*, w: *Pierwsi apologety greccy...*, dz. cyt., BOK 24, s. 111–133 [wstęp], s. 135–150 [tekst – wersja grecka].

²²⁵ Por. L. Misiarczyk, *Arystydes z Aten. Wstęp*, w: *Pierwsi apologety greccy...*, dz. cyt., BOK 24, s. 117–124.

²²⁶ Kultury politeistyczne są wymysłem ludzkiego błędu i zguby, oddaje się w nich cześć idolom i stworzeniom, zamiast Niewidzialnemu Bogu (por. Arystydes z Aten, *Apologia* 13,7).

²²⁷ Żydzi, wierząc w prawdziwego Boga, zapomnieli jednak o Nim i okazali się Mu niewdzięczni przez praktykę kultów pogańskich i przez zabójstwa proroków i sprawiedliwych oraz Syna Bożego (por. Arystydes z Aten, *Apologia* 14,1–2), naprawdę więc

błędy trzech pierwszych grup, by następnie pozytywnie przedstawić monoteizm chrześcijański jako podstawę do oceny innych religii. Arystydes, krytykując politeizm (*Apologia* 2 – 13), odniósł się też do kosmologii mezopotamskich, babilońskich i asyryjskich (*Apologia* 3, 1 – 4, 2). Chaldejskie wierzenia dotyczące nieba były błędne, gdyż uznając niebo czy inne elementy świata za bóstwa, poglądy te bazowały na braku poznania prawdziwego Boga oraz wynikały z kultycznej idolatrii²²⁸. Podobnie opaczne były wierzenia babilońskie i asyryjskie, określające, że niebo jest bogiem. Wierzenia te pomyliły po prostu kosmos / niebo z bóstwem, stworzenie ze Stwórcą²²⁹.

Terminologia dotycząca rzeczywistości niebiańskich

Nazewnictwo eschatologicznego nieba, jakie Arystydes stosuje w swojej apologii, jest typowo nowotestamentalne. Autor ten używa albo bezpośrednie

nie znają Boga, ponieważ odrzucają Chrystusa, Syna Bożego (por. Arystydes z Aten, *Apologia* 14,3–4).

²²⁸ Arystydes z Aten, *Apologia* 3,1, w: SCh 470, s. 258; „I tak, Chaldejczycy, nie poznawszy prawdziwego Boga, pobożdzili, idąc za elementami świata, i zaczęli czcić stworzenie zamiast Stwórcy. Uczynili sobie nawet niektóre posągi, które nazwali obrazem nieba (ἐκτυπώματα οὐρανοῦ), ziemi i morza, słońca i księżyca, innych elementów świata czy też ciał świecących. Zamknęli je w świątyniach, oddając im cześć i nazywając bogami – tych, których strzegą pilnie, aby nie zostały skradzione przez złodziei”, BOK 24, s. 136.

²²⁹ Arystydes z Aten, *Apologia* 4,2, w: SCh 470, s. 260.262; „Otóż, pobożdzili ci, którzy sądzą, że niebo jest bogiem (τὸν οὐρανὸν εἶναι θεόν). Widzimy bowiem, iż obraca się ono i porusza według praw natury oraz składa się z licznych elementów – stąd właśnie jego nazwa «wszechświat» (κόσμος). «Kosmos» (Κόσμος) natomiast jest dziełem jakiegoś twórcy, a to, co zostało uczynione, posiada przecież jakiś początek i cel. Dalej, niebo (ὁ οὐρανός) przecież porusza się wraz ze swoimi ciałami świecącymi według określonych praw natury. Gwiazdy przesuwają się od znaku do znaku w ustalonej kolejności i odległości, niektóre zachodzą, inne zaś wschodzą, wykonując swoją drogę w określonym czasie, aby nastawały po sobie pory roku, jak im to zostało nakazane przez Boga, i aby nie przekroczyły swoich własnych granic wyznaczonych przez niezmiennie prawo natury w harmonii z niebieskim wszechświatem (τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ). Wynika z tego wyraźnie, że niebo nie jest żadnym bogiem, ale dziełem Boga”, BOK 24, s. 136–137. Jak odnotowuje L. Misiarczyk, *Pierwsi apologetycy...*, dz. cyt., BOK 24, s. 147, przypis 9, w zacytowanym tekście *Apologii* 4,2 „chodzi zapewne o Babilończyków i Asyryjczyków, którzy otaczali szczególnym kultem niebo. Natomiast dla Hetytów niebo było nie tylko jednym z wielu bogów, lecz wręcz głównym bóstwem”.

zapożyczenia z NT, albo tworzy zbitki słowotwórcze z kilku fragmentów biblijnych odnoszących się do nieba i życia wiecznego:

„zstąpił z nieba (ἀπ’ οὐρανοῦ καταβάς)”²³⁰ / „powrócił do życia i wstąpił do nieba (ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν)”²³¹ – pierwszy to zwrot zaczerpnięty z J 6, 33, „powrócił do życia” – to określenie z 1 Kor 15, 4, formuła „wstąpił do nieba” – pochodzi z Łk 24, 51 i Dz 1, 9;

„życie w przyszłym świecie (ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος)”²³² – sformułowanie oddające skrótowo sens chrześcijańskiej nadziei, a będące teologicznie zbitką różnych odniesień nowotestamentalnych: por. J 3, 16; Hbr 2, 5; 10, 19–39; Rz 6, 8;

„królestwo niebieskie obwieszczane przez Chrystusa w życiu wiecznym (τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ)”²³³ – znajduje analogie z Mt 1, 22; 2, 15; 4, 14; 17, 23; 21, 4; 27, 9;

„dziedzice życia wiecznego /dosłownie: „niezniszczalnego” (ζωῆς ἀνωλέθρου δεῖξθεῖτε κληρονόμοι)”²³⁴ – zwrot nawiązujący do Mt 19, 16–22 i paralelnych Mk 10, 17–22 i Łk 18, 18–23.

Nauczanie o rzeczach niebiańskich – filozoficzna kosmologia i chrześcijańska wiara w eschatologiczne niebo

Arystydes, opisując atrybuty jedynego prawdziwego Boga²³⁵, przy okazji podał zarys swej kosmologii filozoficznej, wykładając, iż niebo jest jedynie dziełem Boga²³⁶. Tezy o Bogu, wyrażone za pomocą określeń nega-

²³⁰ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1, w: Sch 470, s. 286; BOK 24, s. 144.

²³¹ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1, w: Sch 470, s. 287; BOK 24, s. 144.

²³² Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3, w: Sch 470, s. 288; BOK 24, s. 144–145.

²³³ Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1, w: Sch 470, s. 290; BOK 24, s. 145.

²³⁴ Arystydes z Aten, *Apologia* 17,3, w: Sch 470, s. 292; BOK 24, s. 146.

²³⁵ Arystydes z Aten, *Apologia* 1,2, w: Sch 470, s. 256; „Twierdząc więc, że Bóg to ktoś, kto wszystko stworzył i podtrzymuje w istnieniu (τὸν συστήσαντα τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα), jest bez początku i wieczny (ἀναρχον καὶ αἰδιον), nieśmiertelny i samowystarczalny (ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῖ), poza wszelkimi pragnieniami i brakami: gniewem i zapomnieniem, ignorancją i innymi. Dzięki Niemu istnieją wszystkie rzeczy. Nie potrzebuje On ofiary, libacji ani żadnej z rzeczy widzialnych, ale wszyscy potrzebują Jego”, BOK 24, s. 135.

²³⁶ Arystydes z Aten, *Apologia* 3,1, w: Sch 470, s. 258; BOK 24, s. 136; Arystydes z Aten, *Apologia* 4,2, w: Sch 470, s. 260.262; BOK 24, s. 136–137.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

tywnych, zainspirowanych terminologią judaizmu hellenistycznego (Filon z Aleksandrii *Quod Deus Sit Immutabilis* 55–56), średniego platonizmu oraz gnostycyzmu (*Sophia Jesu Christi*), w swym przekazie są zgodne z biblijną nauką o Bogu²³⁷. Arystydes w swych twierdzeniach o niebie jako stworzeniu i dziele Bożym odwoływał się do argumentacji rozumowej: cały kosmos obraca się i porusza według praw natury, składa się z licznych elementów, posiada jakiś początek i cel, gwiazdy przesuwają się w ustalonej kolejności, wykonują swą drogę w określonym czasie. Zarówno cały wszechświat widzialny, jak i jego części składowe posiadają ograniczenia nakazane przez Boga, a regulowane przez niezmiennie prawo natury, którego wyznacznikiem jest bycie w harmonii z niebieskim wszechświatem²³⁸. Także poszczególne elementy składowe kosmosu, jako zniszczalne, zmienne, powstały z niebytu na polecenie prawdziwego Boga niezniszczalnego, niezmiennego i niewidzialnego²³⁹. Argumentacja Arystydesa o zniszczalności, zmienności i zależności stworzenia od Boga stanowi w apologii stały schemat dowodzenia²⁴⁰. Same tezy o niebie są też spójne z biblijną kosmologią nieba, jako wszechświata stworzonego i zależnego w swym istnieniu od Boga.

Od wyjaśnień kosmologicznych i nauki o błędach kultu politeistycznego i żydowskiego Arystydes przechodzi następnie w *Apologii* 15, 1 – 17, 3 do wykładu wiary chrześcijańskiej. W najstarszym pozabiblijnym *credo* chrześcijańskim, które przetrwało do naszych czasów, właśnie w *Apologii* Arystydesa²⁴¹ znajdujemy też kilka istotnych sformułowań opisujących chrześcijańską wiarę w niebo eschatologiczne:

²³⁷ Por. W. C. van Unnik, *Die Gotteslehre bei Aristides und in Gnostischen Schriften*, „Theologische Zeitschrift“ 17 (1961), s. 166–174; G. Lazzati, *Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide*, „Scuola Cattolica“ 66 (1968), s. 35–51.

²³⁸ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 4,2, w: SCh 470, s. 260.262; BOK 24, s. 136–137.

²³⁹ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 4,1, w: SCh 470, s. 260; BOK 24, s. 136.

²⁴⁰ Por. L. Misiarczyk, *Arystydes z Aten. Wstęp*, w: *Pierwsi apologety greccy...*, dz. cyt., BOK 24, s. 147, przypis 8.

²⁴¹ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1–2, w: SCh 470, s. 286; „1. Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γὰρ νεαλοῦνται ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οὐ-τος δὲ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ · ἀπ’ οὐρανοῦ καταβὰς | διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐκ Παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως σὰρκα ἀνέλαβε καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς ἀνακαλέσῃται. Καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν διὰ σταῦρον θανάτου ἐγένεσας ἐκουσίᾳ βουλῇ κατ’ οἰκονομίαν μεγάλην · μετὰ δὲ τρεῖς

(1) Jezus Chrystus, Syn Boga Najwyższego „zstąpił z nieba dla zbawienia ludzi (ἀπ’ οὐρανοῦ καταβὰς | διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων)”²⁴²;

ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. Οὐ- τὸ κλέος τῆς παρουσίας ἐκ τῆς παρ’ αὐτοῖς καλουμένης ἀγίας καὶ εὐαγγελικῆς γραφῆς ἔξεστὶ σοι γινῶναι, βᾶσιλεῦ, ἐν ἐντύχῃ. 2. Οὐ-τος δώδεκα ἔσχε μαθητάς, οἱ μετὰ τὴν ἐν οὐρανῷς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην” – „15,1. Chrzęścianie natomiast biorą swój początek od Pana Jezusa Chrystusa. Wyznają w Duchu Świętym, że jest On Synem Boga Najwyższego; zstąpił z nieba dla zbawienia ludzi i został zrodzony ze świętej Dziewicy, bez udziału nasienia i nieskazony, przyjął ciało i ukazał się ludziom, aby odstąpił od błędu politeizmu. A po wypełnieniu swego wspaniałego planu zbawienia doświadczył w całej pełni śmierci na krzyżu według największego planu zbawienia; po trzech dniach powrócił do życia i wstąpił do nieba. Chwałę zaś jego przyjścia, o władco, możesz poznać, jeśli będziesz chciał, w tym, które oni nazywają świętym pismem Ewangelii. 15,2. Miał On dwunastu uczniów, którzy po Jego wniebowstąpieniu wyruszyli do wszystkich zakątków świata i głosili Jego majestat”, BOK 24, s. 144 (wersja grecka). W *credo* rekonstruowanym z różnych fragmentów wersji syryjskiej przez J. Rendel Harris, *The Apology of Aristides: on Behalf of the Christians*, Cambridge 1891, s. 25, napotykamy drobne różnice w sformułowaniach: „(Wierzimy) w jedynego Boga, Wszchemogącego (Najwyższego), Stworzyciela nieba i ziemi (wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych); w jego Syna Jezusa Chrystusa, który zstąpił z nieba dla zbawienia ludzi, ukazał się dzięki Duchowi Świętemu, przyjął ciało z dziewicy (Maryi / żydówki / świętej), wybrał sobie dwunastu uczniów, według ekonomii, został ukrzyżowany (przez żydów), umarł, zasnął, zmartwychwstał trzeciego dnia (po trzech dniach), wstąpił do nieba, przyjdzie (sadzić żywych i umarłych)”, BOK, 24, s. 127. Jak odnotowuje L. Misiarczyk (*Arystydes z Aten. Wstęp*, w: *Pierwsi apologetci greccy...*, dz. cyt., BOK 24, s. 128–129) G. C. O’Ceallaig („*Marcianus*” *Aristides on the Worship of God*, „*The Harvard Theological Review*” 51 (1958), s. 227–254), odrzucał możliwość istnienia w II wieku *credo* z tak rozbudowanymi elementami chrystologicznymi. Jednak opinia O’Ceallaig jest o tyle błędna, o ile dziwnie nieuwzględniająca faktu, że: (1) analogiczne elementy wyznania wiary spotykamy w już Nowym Testamencie (Rz 1, 3–4; Ef 1, 20; Kol 1, 15–20; Flp 2, 5–11); (2) występujące w *credo* Arystydesa sformułowania chrystologiczne (np. „zstąpił z nieba”, „przyjął ciało z dziewicy”) też są już w Nowym Testamencie (J 3, 13; 6, 33. 38. 41; Ef 4, 9–10), napotykamy je również w tekstach Ignacego Antiocheńskiego (*List do Smyrńczyków* 1,1; *List do Efezjan* 7,2); (3) analogiczna wzmianka o Duchu Świętym istnieje u Łk 1, 35, *Tradycji Apostolskiej* 21 i w *Epistula Apostolorum* 3; (4) natomiast termin „ekonomia” również występuje wcześniej u Ignacego Antiocheńskiego, *List do Efezjan* 18,2; 20,1. Więcej na temat chrystologii występującej w *credo* Arystydesa zob. opracowania: C. Alpigiano, *Aristide di Atene, Apologia*, Firenze 1988, s. 26–27; L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „*Vox Patrum*” 20 (2000), t. 38–39, s. 41–70 (odnośnie Arystydesa, L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia...*, dz. cyt., s. 43–53).

²⁴² Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1, w: SCH 470, s. 286; BOK 24, s. 144.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

(2) „po trzech dniach powrócił do życia i wstąpił do nieba (μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας ἀνεβίω καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν)”²⁴³.

W katechetycznym wyjaśnianiu *credo*, jakie znajduje się w *Apologii* Arystydesa 15, 3 – 16, 1 napotykamy kolejne dwa wątki nauki o przyszłym życiu chrześcijan:

(1) chrześcijanie „oczekują zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym świecie (προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος)”²⁴⁴,

(2) chrześcijanie podążają drogą prawdy „prowadzącą tych, którzy ją wyznają, do królestwa niebieskiego obwieszczanego przez Chrystusa w życiu przeszłym (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς ὀδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ)”²⁴⁵.

Schemat teologiczny, w którym Arystydes przytacza w swej *Apologii* 15, 1 opis chrześcijańskiej wiary w niebo, jest wybitnie soteriologiczny. Chrystus, realizując „wspaniały plan zbawienia” – „zstąpił z nieba”, a po wypełnieniu „największego planu zbawienia” – „powrócił do życia i wstąpił do nieba”²⁴⁶. Chrześcijanie zaś, jako ci, którzy znaleźli prawdę: „uznają (γινώσκουσιν) bowiem Boga, Twórcę i Stworzyciela wszystkiego przez Syna Jednorodzonego i Ducha Świętego, i prócz Niego nie czczą żadnego innego boga”²⁴⁷, mają „wryte w sercach (ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένως)” przykazania Pana Jezusa Chrystusa i zachowują je „oczekując zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym świecie”²⁴⁸.

Chrześcijanie – przez wiarę w Boga objawioną dzięki Jezusowi Chrystusowi i zachowując wierne Jego przykazania²⁴⁹, „podążają drogą prawdy (ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας)” – „prowadzącą tych, którzy ją wyznają, do królestwa niebieskiego, obwieszczanego przez Chrystusa w życiu przeszłym”²⁵⁰. Wyznawanie wiary w Boga, ogłoszonej przez Jezusa Chrystusa, a w konse-

²⁴³ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1, w: Sch 470, s. 286; BOK 24, s. 144.

²⁴⁴ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3, w: Sch 470, s. 288; BOK 24, s. 144–145.

²⁴⁵ Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1, w: Sch 470, s. 290; BOK 24, s. 145.

²⁴⁶ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1, w: Sch 470, s. 286; BOK 24, s. 144.

²⁴⁷ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3, w: Sch 470, s. 288; BOK 24, s. 144.

²⁴⁸ Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3, w: Sch 470, s. 286; BOK 24, s. 144–145.

²⁴⁹ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,4–6, w: Sch 470, s. 288; BOK 24, s. 144–145.

²⁵⁰ Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1, w: Sch 470, s. 290; BOK 24, s. 145.

kwencji zachowywanie Chrystusowych wskazań moralnych, ma doprowadzić chrześcijan do zapowiedzianego przez Chrystusa królestwa niebieskiego i życia wiecznego. Przyjęcie wiary, życie moralne i nadzieja wieczności opierają się na uznaniu słów Chrystusa za wiarygodne, gdyż są to „słowa Boga (ῥήματα ... τοῦ Θεοῦ)”²⁵¹. Stąd końcowe wezwanie Arystydesa zarówno do cesarza, jak i do innych niechrześcijan stanowi zachętę do przyjęcia wiary chrześcijańskiej jako pożytecznej, gdyż usprawiedliwiającej wierzących przed sądem Bożym („ratując się od sądu i kar”) i określającej chrześcijan dziedzicami życia wiecznego (dosłownie: „niezniszczalnego”)²⁵².

Arystydes nie mówił zatem wiele o cechach samego eschatologicznego królestwa niebieskiego, które jako takie nie stanowi części postrzeganego kosmosu, ale znajduje się prawdopodobnie we „wszechświecie niebiańskim” (*Apologia* 4, 2). Autor analizowanej apologii nie komentował też specjalnie eschatycznych cech zbawionych, ale posługując się językiem katechetycznym, w kluczu soteriologicznym nauczał, że chrześcijanie w duchu zawierzenia słowom Chrystusa oczekują życia wiecznego w królestwie niebieskim.

²⁵¹ Arystydes z Aten, *Apologia* 16,4–5, w: SCh 470, s. 290; „16.4. I abys wiedział, o władco, iż nie mówię tych rzeczy tylko od siebie, pochyl się nad pismami chrześcijan i sam odkryjesz, że nie mówią oni nic oprócz prawdy. 16.5. [Dobrze to zrozumiał Twój syn i słusznie nauczył się czcić Boga żywego i zapewnić sobie zbawienie w życiu przeszłym (zdanie w nawiasie kwadratowym jest wyraźnym wtrąceniem w tekst *Apologii* z *Opowieści Barlaama* – uwaga L. Misiarczyka)]. Wielkie i godne podziwu są bowiem rzeczy nauczone i praktykowane przez chrześcijan: nie wypowiadają oni bowiem słów ludzkich, lecz słowa Boga (οὐ γὰρ ἀνθρώπων ῥήματα λαλοῦσιν, ἀλλὰ τὰ τοῦ Θεοῦ)”, BOK 24, s. 145.

²⁵² Arystydes z Aten, *Apologia* 17,3, w: SCh 470, s. 292; „Jest rzeczą pożyteczną również dla was czcić Boga Stworzyciela i nastawić ucha do Jego nieśmiertelnych słów (τὰ ἀφθάρτα ... ῥήματα), abyście mogli, ratując się od sądu i kar (ἵνα κατάκρισιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας), okazać się dziedzicami życia wiecznego (ζωῆς ἀνωλήθρου)”, BOK 24, s. 145–146.

2.2.2. Justyn Męczennik – nauka o niebie jako kontynuacja kerygmatu i próba syntezy Biblii, nauk rabinackich i filozofii antycznej (moralizm eschatologiczny)

Justyn urodził się około 100 roku we Flavia Neapolis (biblijne Sychem, dziś Nablus), przeszedł na chrześcijaństwo prawdopodobnie w latach 20. II wieku. Przebywał w Efezie i dwukrotnie w Rzymie. W stolicy cesarstwa rzymskiego zorganizował jedną z pierwszych szkół chrześcijańskich, otwartą na wszystkich słuchaczy. Prowadzono w niej dysputy filozoficzne, wykorzystywane przez założyciela do głoszenia Ewangelii. Na podstawie donosu filozofa cynickiego Krescensa został oskarżony o wyznawanie chrześcijaństwa, a po procesie, jako obywatel rzymski, został ścięty mieczem w Rzymie, prawdopodobnie w 165 roku²⁵³. Z kilkudziesięciu jego pism do naszych czasów zachowały się jedynie dwie apologie i jeden dialog. *1 Apologia*, zaadresowana do rzymskich cesarzy Antonina Piusa oraz jego dwóch synów, Marka Aureliusza i Lucjusza Werrusa powstała w Rzymie latach 150–154, natomiast *2 Apologia*²⁵⁴, skierowana także do Antonina Piusa i Marka Aureliusza, była napisana została również w Rzymie, około 153 roku²⁵⁵. *Dialog z Żydem Tryfonem*²⁵⁶ powstał najprawdopodobniej około 160 roku²⁵⁷.

Kontekst teologiczny nauczania o niebie w pismach Justyna

Celem Justynowych apologii były apele do cesarzy o zaprzestanie prześladowań antychrześcijańskich, zmianę polityki cesarstwa wobec chrześcijan

²⁵³ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp. 1 i 2 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 7–9 (BOK 24).

²⁵⁴ Iustinus martyr, *Apologia*, w: SCh 507. Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, Paris 2006; przekład polski Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 7–114.

²⁵⁵ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp. Justyn Męczennik, 1 i 2 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 169–174.

²⁵⁶ Iustinus martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, w: PG 6. Ιουστινου, Φιλοσοφου και μαρτυρος, Προς Τρυφωνα Ιουδαιου Διαλογος, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2001, k. 471–800; przekład polski Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 119–318.

²⁵⁷ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp. Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 122.

oraz odparcie zarzutów o ateizm. Kwestionując sensowność politeizmu, dowodził, iż to właśnie chrześcijanie czczą jedynego i prawdziwego Boga, Ojca i Stwórcę wszechrzeczy, Jego Syna Jezusa Chrystusa oraz Ducha prorockiego. Prezentując objawione nauczanie o Bogu, analizowany apologeta opisywał jedynie działania *ad extra* poszczególnych osób Bożych. Starał się również wskazywać na wspólne elementy chrześcijaństwa i filozofii antycznej oraz dowodzić wyższości nauki chrześcijańskiej nad filozofią grecką. Natomiast w *Dialogu* wykazywał, przy zastosowaniu typologii chrystologicznych, iż kluczową zasadą w rozumieniu Starego Testamentu nie jest tekst biblijny, ale osoba Jezusa Chrystusa. ST był cytowany przez Justyna na podstawie wersji LXX oraz tzw. *Testimonia* (judaistycznego zbioru mesjanistycznych prorocत्व ST, będących dla chrześcijan swoistym *dicta probantia* za mesjańskością i bóstwem Jezusa). NT był przywoływany przez apologetę najprawdopodobniej według systematycznej harmonizacji Ewangelii Mateusza i Łukasza oraz okazyjnie jako cytaty z tekstów liturgicznych i podręczników chrześcijańskich misjonarzy epoki (jest to hipoteza Helmuta Köstera i Arthura J. Bellinzoniego)²⁵⁸. Justyn jest określany w patrologii jako pierwszy teolog chrześcijański, gdyż dał podwaliny pod teologię pojmowaną jako rozumowa refleksja nad objawieniem i zastosował metodę teologiczną polegającą na przyjęciu wiarą objawionej prawdy oraz na próbie rozumowego zgłębienia treści objawienia²⁵⁹.

Nauczanie o niebie – wstęp

W dyskusji patrologów wokół eschatologii Justyna spotykamy dwie linie interpretacyjne. Erwin Ramsdell Goodenough stwierdzał, że eschatologia Justyna byłaby zależna przede wszystkim od ówczesnego kontekstu historyczno-eklezyjnego: oczekiwania chrześcijan na rychłą drugą paruzję oraz od klimatu antychrześcijańskich prześladowań ze strony państwa.

²⁵⁸ Por. H. Köster, *Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justins des Märtyrers*, Heidelberg 1956; A. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967; L. Misiarczyk, *Wstęp. Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 150–157.

²⁵⁹ Por. Ch. Munier, *La méthode apologétique de Justin le Martyr*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), s. 90–100; s. 227–239; L. Misiarczyk, *Wstęp. 1 i 2 Apologia*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 20–30.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Obserwując również apostazje od wiary, Justyn wyczekiwał zarówno upadku wrogiej chrześcijanom władzy, jak i końca doczesnego świata. Dominując w jego przesłaniu moralnym byłaby zatem nauka o konieczności życia pobożnego i świętego, jako swoistym przygotowaniu do odebrania oczekiwanej nagrody nieba, gdyż czas tego świata właśnie się dopełniał²⁶⁰. Leslie William Barnard zasugerował, że idee Justyna zmieniały się w związku z prowadzoną przez niego narracją apologetyczną. W związku z tym również eschatologiczne treści apologii skierowane do niechrześcijańskiego świata (pogańskiego bądź żydowskiego) podlegały również swoistej zależności od rodzaju literackiego apologii. Mówiąc o eschatologii, Justyn być może właśnie dlatego kładł większy nacisk na elementy racjonalne chrześcijańskiego przesłania niż na poprawność doktrynalną²⁶¹. Wydaje się, że interpretacja Barnarda jest bardziej uzasadniona tekstualnie. W pismach Justyna teologia nieba była najczęściej wzmiankowana, przy okazji wyjaśniania chrześcijańskiego *credo*. Nie był to całościowy wykład wyznania, który systematycznie tłumaczyłby chrześcijańską eschatologię końcową. W kontekście apologetycznym i polemicznym, przy zastosowaniu metody apologetycznej²⁶², Justyn, konfrontując przesłanie chrześcijańskie z kulturą grecko-rzymską, podawał fragmentaryczny wykład nauki o niebie eschatologicznym.

Poniżej postaram się wskazać zatem, jak w zgodności z przekazem biblijnym Justyn nauczał o niebie jako miejscu Boga, Jezusie zstępującym i wstępującym do nieba, o piekle jako miejscu potępionych, a niebie jako miejscu zbawionych. Efektem połączenia wątków biblijnych z nauczaniem rabinackim I–II wieku byłoby mówienie o drugim millenaryzmie. Łączenie wątków biblijnych z filozofią grecką zaowocowało w eschatologii Justyna tezami o zachowaniu świadomości w zaświatach przed sądem ostatecznym, eschatologicznym zognieniu doczesnego świata oraz o moralizmie eschatologicznym.

²⁶⁰ Por. E. R. Goodenough, *Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, s. 279–291.

²⁶¹ Por. L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967, s. 167.

²⁶² Tj. po domaganiu się traktowania chrześcijaństwa na równi z innymi wierzeniami, krytykuje on następnie inne postawy oraz prezentuje naukę chrześcijańską (por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 6,2, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 46, przypis 7).

Niebo jako miejsce Boga

Justyn objaśniał, że chrześcijanie wierzą tylko w objawionego Boga, Ojca sprawiedliwego, Jego Syna, który od Ojca przyszedł i wszystkiego nauczył chrześcijan oraz Ducha proroczego. Bóg Ojciec, Syn i Duch, przebywa w otoczeniu dobrych aniołów²⁶³. Bóg jest stwórcą niebios²⁶⁴. Eschatologiczne niebo jest miejscem, gdzie jest dobrze i gdzie przebywa Pan Bóg²⁶⁵, niewidzialny przez ludzi Ojciec i niewysłowny Pan²⁶⁶, miejscem skąd zstąpił Syn Boży, aby zbawić ludzi²⁶⁷. Zgodnie z teologią biblijną (Iz 65, 17;

²⁶³ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 6,1–2, w: SC^h 507, s. 140.142; „6.1. Z tego właśnie powodu jesteśmy nazwani bezbożnikami. I przynajmniej, że jesteśmy niewierzącymi, jeśli chodzi o tych tak zwanych bogów, ale nigdy w przypadku najprawdziwszego Boga, ojca sprawiedliwości, mądrości i wszystkich innych cnót, wolnego od wszelkiego zła. 6.2. Jego to właśnie i Syna, który od Niego przyszedł i tego wszystkiego nas nauczył, a także zastępy innych, dobrych aniołów, które Go otaczają i są na Jego obraz oraz Ducha proroczego czcimy i uwielbiamy, składając cześć zgodnie z rozumem i prawdą. I jak sami zostaliśmy pouczeni, tak również bez zazdrości przekazujemy tę naukę każdemu, kto pragnie ją poznać”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 46.

²⁶⁴ Justyn, nauczając, że Jezus nie był magiem, ale w jego życiu wypełniły się proroctwa żydowskie (por. *I Apologia* 30–53), wskazywał na Boga jako na stwórcę niebios. Apologeta z Flavia Neapolis powoływał się tutaj na Ps 96(95), 5 [„Bo wszyscy bogowie pogan to ułuda, a Pan uczynił niebiosą”] we własnej interpolacji: „Gdyż bogowie pogan są fałszywymi demonami, zaś Bóg sam stworzył niebiosą (ὁ δὲ θεὸς τῶν οὐρανῶν ἐποίησε)” – Justyn Męczennik, *I Apologia* 41,1, w: SC^h 507, s. 236; Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 70.

²⁶⁵ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 127,1, w: PG 6, k. 772B; „Niewysłowny bowiem Ojciec i Pan wszechrzeczy nigdzie nie przychodzi, nie przechadza się, nie sypia ani nie budzi się, ale pozostaje zawsze w swoim miejscu, gdziekolwiek jest dobrze (ἀλλ’ ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτὲ, μένει)”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 303.

²⁶⁶ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 127,4, w: PG 6, k. 773A; „A zatem ani Abraham, ani Izaak, ani Jakub, ani żaden inny człowiek nie widział ojca i niewysłownego Pana wszystkiego i samego Chrystusa”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 304 (por. Wj 19, 21; 1 Tm 1, 17).

²⁶⁷ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 64,7, w: PG 6, k. 625A; „Z innych słów Dawida, które również już wcześniej cytowałem, przypomnijcie sobie, że On miał przyjsć ze szczytów nieba (ἀπ’ ἄκρων τῶν οὐρανῶν) i znowu powrócić w te same miejsca (αὐτῶν τόπους) po to, abyście Go uznali i jako Boga przychodzącego z wysokości i jako człowieka narodzonego z ludzi oraz że powróci ponownie jako Ten, którego zobaczą i będą bić się w piersi ci, którzy Go przebili”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 232 (por. Za 12, 10; J 19, 37; Ap 1, 7).

66, 22; Ap 21, 1) Justyn nauczał, iż obecne niebo jest „zapowiedzią innego, nowego nieba”²⁶⁸.

Jezus „zstąpił z nieba”

Pośrednio prawda ta została wyrażona przy omawianiu prorocтва z Ps 23, 7–8 o wstąpieniu Jezusa do nieba²⁶⁹ razem z tzw. „prorocтва Jeremiasza” (w rzeczywistości jest to tekst z Daniela)²⁷⁰. Pełniejsze zastosowanie biblijnej formuły „zstępować/wstępować” napotykamy u Justyna, kiedy, odwołując się do zestawu cytatów z Ez 37, 7–8; Iz 45, 23; Za 12, 10–12; Jl 2, 13 i J 19, 37²⁷¹, mówi o dwóch paruzjach Chrystusa: pierwszej w uniżeniu, a drugiej w chwale²⁷². Druga paruzja opóźnia się ze względu

²⁶⁸ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 131,6, w: PG 6, k. 781C; „ἄλλου οὐρανοῦ καινοῦ τρόπον καὶ προαγγελίαν”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 308.

²⁶⁹ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 51,6–7, w: SCH 507, s. 262; „51.6. Posłuchajcie także przepowiedni o tym, że miał On wstąpić do nieba (τὸν οὐρανὸν ἐμελλεν ἀνιέναι). 51.7. Oto te słowa: «Podnieście się bramy niebios, niech zostaną otworzone, aby wszedł król chwały. Któż jest tym królem chwały? Pan dzielny i potężny», w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 76.

²⁷⁰ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 51,8, w: SCH 507, s. 262; „Posłuchajcie wreszcie, jak zostało przepowiedziane przez proroka Jeremiasza o jego przyjściu z niebios w chwale (ἐξ οὐρανῶν παραγίνεσθαι μετὰ δόξης μέλλει). Oto prorocтво: «Oto Syn Człowieczy nadchodzi z nieba na obłokach i aniołowie razem z Nim», w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 76. Justyn pomylił tutaj proroka. Jak odnotowuje Charles Munier, SCH 507, s. 263, przypis 3, chodzi tutaj oczywiście o prorocтво Dn 7, 13–14, które Justyn połączył z Za 14, 5.

²⁷¹ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 52,3–12, w: SCH 507, s. 262–266; Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 76–77.

²⁷² Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 52,3, w: SCH 507, s. 264; „Otóż prorocy zapowiedzieli dwie paruzje Chrystusa: jedna już nastąpiła jako człowieka pogardzanego i cierpiącego, druga natomiast, jak zapowiedziano, nastąpi, gdy zstąpi On z nieba w chwale (ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν ... παραγενήσῃσθαι κεκήρυκται) wraz ze swoim wojskiem anielskim >jak< zapowiedziano, gdy wskrzesi ciała wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek istnieli i godnych przyodzieje nieśmiertelnością, niesprawiedliwych zaś ześle na wieczne cierpienie wraz ze złymi demonami w ogień wieczny”, w: Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 76. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 14,7, w: PG 6, k. 505D; „Z tych słów wypowiedzianych przez proroków, o Tryfonie, powiedziałem, niektóre odnoszą się do pierwszego przyjścia Chrystusa, kiedy to według zapowiedzi przyjdzie wzgardzony, niepozorny i śmiertelny, inne natomiast dotyczą jego drugiego przyjścia, kiedy przyjdzie w chwale i «na obłokach niebieskich» a wasz naród «ujrzy go» i uzna «tego», którego przebodli, jak zapowiedział

na Bożą cierpliwość do ludzi, w której daje On czas na przyjęcie pouczenia w imię Chrystusa i na nawrócenie²⁷³.

Jezus „wstąpił do nieba”

Ten motyw nowotestamentalny u Justyna, oprócz ewidentnego znaczenia chrystologicznego²⁷⁴ i kerygmaticznego²⁷⁵, jest także przywoływany w celu antydemonicznym: co prawda po wstąpieniu Jezusa do nieba demony skłoniły niektórych ludzi do aktów ogłoszenia się bóstwami²⁷⁶, jednak Bóg powstrzymuje drugą paruzję i spalenie świata zarówno ze względu na pokonanie demonów, jak i na dopełnienie liczby dobrych i świętych²⁷⁷.

Ozeasz, jeden z dwunastu proroków i Daniel”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 176 (por. Iz 55, 2–13; Dn 7, 13; Mt 24, 30; Za 12, 10; J 19, 37; por. też Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 64,7).

²⁷³ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 39,2, w: PG 6, k. 559C; „Jak więc ze względu na owe siedem tysięcy Bóg nie wywarł swojego gniewu, tak również i teraz nie rzucił i nie rzuca wyroku potępienia, gdyż wie, że każdego dnia znajdują się jeszcze tacy, którzy są pouczeni w imię Chrystusa i porzucają drogę błędu. Ci właśnie ochrzczeni w imię tegoż Chrystusa otrzymują dary zgodnie z tym, jak na to zasługują”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 201 (por. 1 Krl 19, 18).

²⁷⁴ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 42,4, w: SCH 507, s. 238; „Nasz zaś Jezus Chrystus został ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał, objął królowanie i wstąpił do nieba (ἀνελθὼν εἰς οὐρανόν), a w naukach, które w Jego imieniu głoszą apostołowie wszystkim narodom jest szczęście dla oczekujących zapowiedzianej przez Niego nieśmiertelności [niezniszczalności – tłumaczenie własne Autora] (ἐστὶ προσδοκῶντων τὴν κατηγγελμένην ὑπ’ αὐτοῦ ἀφθαρσίαν)”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 70. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 132,1, w: PG 6, k. 781D–783A; „Ten Jezus, którego my uznajemy za Chrystusa, Syna Bożego, który został ukrzyżowany, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba (καὶ ἀνελήλυθότα εἰς τοὺς οὐρανοὺς) i powtórnie przyjdzie jako sędzia wszystkich ludzi aż do samego Adama”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 309.

²⁷⁵ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 50,12, w: SCH 507, s. 260; „(...) I gdy ujrzeli Go wstępującego do nieba (καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες), uwierzyli i otrzymali od Niego moc, którą zesłał im z wysoka (ἐκείθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ’ αὐτοῦ λαβόντες), wtedy wyruszyli do wszystkich narodów tych rzeczy, nauczając i zostali nazwani apostołami”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 75 (por. Dz 1, 9).

²⁷⁶ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 26,1, w: SCH 507, s. 198; „Gdy po wstąpieniu Chrystusa do nieba (ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανόν) demony skłoniły niektórych ludzi do tego, by sami nazwali się bogami”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 59.

²⁷⁷ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 45,1, w: SCH 507, s. 246; „A że Bóg, Ojciec wszechrzeczy miał wprowadzić Chrystusa do nieba (Ὅτι δὲ ἀγαγεῖν τὸν Χριστὸν εἰς τὸν

Do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa chrześcijanie otrzymują z nieba duchowe umocnienie²⁷⁸.

Niebo jako miejsce zbawionych (terminologia i teologia)

Chrześcijanie rozumnie wybierający wolę Bożą²⁷⁹ wierzą, że Bóg ich wskrzesi przez Chrystusa („πιστεύοντες ὅτι ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ”²⁸⁰), dzięki któremu będą „żyli i królowali z Bogiem (προσειλήφαμεν συμβασιλεύ<σ>οντας)” jako „niezniszczalni (ἀφθάρτους)”²⁸¹, „niecierpiętliwi (ἀπαθείς)”²⁸², „nieśmiertelni (ἀθανάτους)”²⁸³, „bezzenni i nieza-

οὐρανὸν ὁ πατὴρ τῶν πάντων θεὸς) po Jego zmartwychwstaniu i tam zatrzymać aż do pokonania wrogich Mu demonów i dopełnienia liczby dobrych i świętych, których przewidywał i ze względu właśnie na nich nie wydał jeszcze świata na spalenie, posłuchajcie co na ten temat przepowiedział prorok Dawid (Ps 110, 13)”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 72.

²⁷⁸ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 39,5, w: PG 6, k. 560C; „My więc otrzymaliśmy dary od Chrystusa, który wstąpił do nieba (παρὰ τοῦ εἰς ὕψος ἀναβάντος Χριστοῦ)”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 201.

²⁷⁹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 10,4, w: SCH 507, s. 152; „Bóg nas nakłania i zachęca do wiary, byśmy szli za tym, co jest Mu miłe i wybierali to przy pomocy władz rozumu, którym nas obdarzył”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 48.

²⁸⁰ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 46,7, w: PG 6, k. 576C; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt.

²⁸¹ W przekładzie Leszka Misiarczyka ἀφθαρσία jest konsekwentnie tłumaczone jako „nieśmiertelność”. Rozumiem zabieg interpretacyjny tłumacza, który chce dostosować i przybliżyć tekst grecki z II wieku dzisiejszemu czytelnikowi. Uznając całość tłumaczenia, z którego z korzyścią korzystam w niniejszej pracy, zaznaczam jednak, że Justyn, stosując ten termin, miał na myśli „niezniszczalność”.

²⁸² Justyn Męczennik, *1 Apologia* 10,2, w: SCH 507, s. 150; „Otrzymaliśmy również naukę, że jeśli ludzie dzięki swoim czynom staną się sami godni Jego zamysłu, wtedy dostąpią z Nim życia i królowania oraz staną się nieśmiertelni i nie poddani cierpieniom”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 48 (por. 2 Tm 2, 12; 1 Kor 15, 52). Justyn Męczennik, *1 Apologia* 10,3, w: SCH 507, s. 152; „Tak również On sam, jesteśmy przekonani, obdarzy nieśmiertelnością [„niezniszczalnością” – tłumaczenie własne Autora] i wspólnotą ze sobą (ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας κατὰ ξωθῆναι) tych, którzy zbliżają się do Niego i czynią to, co jest Mu miłe”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 48. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 42,4, w: SCH 507, s. 238; „Nasz zaś Jezus Chrystus został ukrzyżowany, umarł i zmartwychwstał, objął królowanie i wstąpił do nieba, a w naukach, które w Jego imieniu głoszają apostołowie wszystkim narodom, jest szczęście dla oczekujących zapowiedzianej przez Niego nieśmiertelności [ἀφθαρσίαν; „niezniszczalności” – tłumaczenie własne Autora]”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 70.

²⁸³ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 46,7, w: PG 6, k. 576C; „My natomiast, by nie składać ofiar tym, którym niegdyś je składaliśmy, znosimy największe cierpienia

meżne, równi aniołom, będąc dziećmi Boga zmartwychwstania (Ὅτι οὐτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ Θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες)²⁸⁴. Chrześcijanie oczekują pełni zbawienia, które dokona się w eschatologicznym „Królestwie Bożym (βασιλείαν ... ἡμῶν τὴν μετὰ θεοῦ)²⁸⁵, „królestwie niebieskim (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)²⁸⁶. Eschatologiczne Królestwo Jezusa, w myśl proroctwa Dn 7, 9–28, będzie „niezniszczalne (ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ μὴ φθαρῇ)²⁸⁷ i „oddane ludowi świętemu Najwyższego jako królestwo wieczne (ἐδόθη λαῷ ἁγίῳ Υἱοῦ τοῦ βασιλεῦσαι βασιλείαν αἰώνιον)²⁸⁸.

a będąc wydawani na śmierć, cieszymy się, wierząc, że Bóg nas wskrzesi przez swojego Chrystusa i obdarzy nieskazitelnością [„niezniszczalnością” – tłumaczenie własne Autora], wolnością od cierpień i nieśmiertelnością (πιστεύοντες ὅτι ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀφάρτους καὶ ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους ποιήσει)”, w: Justyn Męczennik, *Dialog...*, dz. cyt., s. 208–209.

²⁸⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 81,4, w: PG 6, k. 669A; „Powiedział także o tym nasz Pan: «Nie będą się żenić ani za mąż wychodzić, ale będą równi aniołom będąc dziećmi Boga zmartwychwstania»”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 253 (por. Łk 20, 35–36).

²⁸⁵ Justyn Męczennik, *1 Apologia* 11,1, w: SCH 507, s. 152; „Wy natomiast, gdy słyszycie, że oczekujemy jakiegoś królestwa, sądzicie, bez dokładnego zbadania, że chodzi nam o królestwo ludzkie, podczas gdy my mówimy o Królestwie Bożym, jak to zresztą wiadać wyraźnie podczas przesłuchań. Wyznajemy wtedy, że jesteśmy chrześcijanami, wiedząc przecież doskonale, iż wyznającemu grozi kara śmierci”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 48.

²⁸⁶ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 51,2, w: PG 6, k. 589A; „(...) Odtąd królestwo niebieskie cierpi gwałt i gwałtownicy je zdobywają. A jeśli chcecie uznać, on jest Eliaszem, który miał przyjść. Kto ma uszy do słuchania, niech słucha”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 214 (harmonizacja Łk 16, 16 i Mt 11, 12–15). Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 140,4, w: PG 6, k. 797B; „Przyjdą z zachodu i ze wschodu i zasiądą przy stole z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim (ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν), synowie zaś królestwa (υἱοὶ τῆς βασιλείας) zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemności”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 316 (por. Mt 8, 11–12).

²⁸⁷ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 31,4, w: PG 6, k. 541A; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt. (por. Dn 7, 9–28).

²⁸⁸ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 31,1–7, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 192–193; E. dal Covolo, «Regno di Dio» nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo, „Augustinianum” 28 (1988), s. 111–123, odnotowuje, iż wzmianki Justyna o „Królestwie Bożym” są bardziej zgodne z tradycją synoptyczną niż judeochrześcijańskimi *testimonia*. Podstawową optyką teologiczną Justyna pozostaje nowotestamentalna soteriologia, choć zauważa się wyakcentowaną funkcję cnót.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Wiara w eschatologiczne królestwo niebieskie i życie wieczne zbawionych zasadzały się w teologicznej argumentacji Justyna przede wszystkim na zaufaniu Bogu, który jest wierny swoim obietnicom. Dowodząc, iż Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, apologeta z Flavia Neapolis przytoczył fragment, ze znanego mu być może z Efezu albo z Rzymu, a używanego na początku II wieku, wyznania wiary²⁸⁹. W wersecie poprzedzającym formułę owego *credo* Justyn, uzasadniając powody oddawania czci Bogu (za stworzenie ludzi, za opatrność, za różnorodność dzieł stwórczych i zmiany pór roku), wskazywał, iż chrześcijaństwo, ufając Bogu, zawierają Mu swą eschatologiczną przyszłość, dlatego ich powinnością jest też: „wnosić płynącą również z wiary prośbę o przyszłą niezniszczalność (τοῦ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ). Któż z rozsądnych ludzi tego nie wyzna?”²⁹⁰.

Powołując się natomiast na argumentację filozofów antycznych (Empedokles, Pitagoras, Platon, Sokrates), na praktyki kultyczne greckich wyroczni (Amfilochosa, Dodony, Pytii) i przekazy mitologii o studni Homera i Odyseusza, w *1 Apologii* 18–21 Justyn dowodził nieśmiertelności duszy ludzkiej, przy czym argumentację filozoficzną wzmocnił teologicznie w *Dialogu* 5, 3–4 dowodzeniem z wszechmocy i woli Bożej²⁹¹, a tezę o komplementarności człowieka (jako złożenia ciała i duszy) – wyznaniem wiary w zmartwychwstanie ciał (argumentacja również z wszechmocy Bożej)²⁹².

²⁸⁹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 13, 3, w: SCH 507, s. 160; „Wykażemy Wam także, że słusznie czcimy Nauczyciela, który nas o tym pouczył i po to się narodził, Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem, prokuratorem Judei w czasach cesarza Tyberiusza, jak również uznajemy Go za Syna Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy, na trzecim zaś Ducha proroczego”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 50.

²⁹⁰ Justyn Męczennik, *1 Apologia* 13,2, w: SCH 507, s. 160; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 50.

²⁹¹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 18–21, w: SCH 507, s. 178–190; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 54–57; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5,3–4, w: PG 6, k. 487B; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 166–167.

²⁹² Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 18,6, w: SCH 507, s. 180; „Przyjmijcie więc i nasze argumenty na równi z tamtymi, (gdyż my wcale nie mniej, a nawet silniej w Boga wierzymy i oczekujemy), że te same ciała umarłe i do ziemi złożone znowu otrzymamy, ponieważ twierdzimy, iż dla Boga nie ma nic niemożliwego”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 55; Justyn Męczennik, *1 Apologia* 39,5, w: SCH 507, s. 232; „Śmieszna bowiem byłoby rzeczą, gdyby żołnierze przez was powołani i posłani

Stan przejściowy? Lepsze lub gorsze miejsce w zaświatach

Apologeta z Flavia Neapolis uznawał, że człowiek zachowuje po śmierci świadomość, stąd po śmierci, a przed zmartwychwstaniem ciał, dusze ludzi sprawiedliwych za życia ziemskiego miałyby przebywać „w jakimś lepszym miejscu (ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν)”²⁹³ jako „niecierpiętliwe i szczęśliwe (ἐν αἰσθησει καὶ μετὰ θάνατον)”²⁹⁴, natomiast dusze winnych, posiadając świadomość swej „kary wiecznej (κόλασις αἰωνία)”²⁹⁵, przebywałyby w jakimś „gorszym (πονηρὰς ἐν χείρονι)” miejscu zaświatów, oczekując ostatecznego sądu²⁹⁶.

Drugi millenaryzm

Według klasyfikacji drugiego millenaryzmu²⁹⁷ podanych przez Daniélou²⁹⁸, Justyn męczennik byłby przedstawicielem chiliazmu – nurtu syryjsko-egipskiego, według którego po zmartwychwstaniu ciał wybrani wskrzeszeni żyliby w Jerozolimie odbudowanej, upiększonej i powiększonej²⁹⁹,

do służby wojskowej nie ślubowali Wam wierności ponad życie, rodziców, [ojczyznę] i własne sprawy, choć Wy w zamian nie możecie dać im żadnej nieśmiertelności. My tymczasem, skoro pragniemy nieśmiertelności, nie moglibyśmy znieść tego wszystkiego, by otrzymać czego pragniemy od Tego, który ma moc nas obdarować”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 68.

²⁹³ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5,3, w: PG 6, k. 488B; „Otóż dusze ludzi pobożnych przebywają w jakimś lepszym miejscu (...). Tak oto te, które okazały się godne Boga, już nigdy więcej nie umrą”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 166–167.

²⁹⁴ Justyn Męczennik, *1 Apologia* 20,4, w: SCh 507, s. 186; „Gdy dalej głosimy, że po śmierci dusze ludzi złych zachowują nadal świadomość i ponoszą karę, zaś dusze sprawiedliwych są wolne od cierpień i doświadczają szczęśliwości, zgadzamy się chyba z poetami i filozofami”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 56.

²⁹⁵ Justyn Męczennik, *1 Apologia* 18,2, w: SCh 507, s. 178; „Lecz przeciwnie, każdy, kto posiadał świadomość, zachowuje ją i czeka go kara wieczna. Pozwólcie się więc przekonać i uwierzcie, że to jest prawdą”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 55.

²⁹⁶ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5,3, w: PG 6, k. 488B; „(...) natomiast dusze ludzi niesprawiedliwych i złych, w gorszym oczekując tam na czas sądu”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 167.

²⁹⁷ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych...*, dz. cyt., (MT 55), s. 24–30, 63–82.

²⁹⁸ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 360–361.

²⁹⁹ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80,5, w: PG 6, k. 667A; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 252.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

po upływie millenium nastąpi dopiero „powszechne zmartwychwstanie i przyszyły sąd (πάντων ἀναστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν)”³⁰⁰. Źródłem millenarystycznych poglądów Justyna była żydowska tradycja teologiczna pochodząca z *Księgi Jubileuszy* 4, 29 oraz z ezoterycznych środowisk żydowskich³⁰¹, w duchu której Justyn materialistycznie interpretował (używając LXX) fragmenty Rdz 2, 17; Ez 37, 12–14; Iz 65, 17–25; Ps 90, 4 oraz Ap 20, 4³⁰². Justyn dostrzegał jednak, iż podzielany przez niego drugi millenaryzm nie był nauką powszechną w Kościele, choć nie stanowił też wtedy herezji³⁰³.

Doczesny świat spłonie w ogniu

W nauczaniu Justyna o końcu świata widać analogię do stoickiego zognienia świata, jednak apologeta, głosząc podobną naukę o końcu świata w ogniu – do stoików raz się przyznaje³⁰⁴, a raz paradoksalnie odżegnuje³⁰⁵ lub też powołuje na Mojżesza i Platona (a w rzeczywistości – na Pseudo-Platona)³⁰⁶.

³⁰⁰ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 81,4, w: PG 6, k. 669B; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 253.

³⁰¹ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 355, za: W. Bauer, *Chiliasmus*, RAC II, s. 1075, wymieniał tu szczególnie Samarytan.

³⁰² Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80,5–81,4, w: PG 6, k. 665B–669B; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 252–253.

³⁰³ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80,2, w: PG 6, k. 664BC; „Powiedziałem ci jednak również, że są także inni prawowierni i pobożni chrześcijanie, którzy nie uznają tej nauki”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 251.

³⁰⁴ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 20,4, w: SCh 507, s. 186; „Jeśli bowiem twierdzimy, że Bóg wszystko dobrze urządził i stworzył, głosimy naukę podobną do Platona, jeśli zaś nauczamy, że wszystko rozpułynie się w ogniu, wyznajemy poglądy stoików”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 56.

³⁰⁵ Por. Justyn Męczennik, *2 Apologia* 7,3, w: SCh 507, s. 336; „W tym sensie twierdzimy, że świat spłonie w ogniu, nie zaś, jak sądzą stoicy, że wszystko jedno w drugie się przemieni, co wydaje się absurdalne”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 95.

³⁰⁶ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 60,8–9, w: SCh 507, s. 286; „60.8. Posłuchajcie również, jak Duch prorocki przepowiedział przez Mojżesza, że świat spłonie w ogniu. 60.9. Oto jego słowa: «Zstąpi ogień nieugaszony i sięga aż do najdalszych głębin»”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 82 (por. Dt 32, 22, po uprzednim odwołaniu się do Pseudo-Platona, *List* 2, 321E).

Piekło jako miejsce potępienia

Wątek piekła jako miejsca potępienia pojawia się kilka razy w dziełach Justyna. Wychodząc od harmonizacji i parafrazy Łk 12, 4–5 i Mt 10, 28, Justyn stwierdzał, że piekło jest miejscem kary dla ludzi, którzy żyli źle i nie uwierzyli w Boże obietnice ogłoszone przez Chrystusa³⁰⁷. W eschatonie złe anioły³⁰⁸, demony³⁰⁹ oraz niesprawiedliwi ludzie (już po zmartwychwstaniu, w ciele i duszy) jako winni zostaną ukarani mękami wiecznymi³¹⁰.

³⁰⁷ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 19.7–8, w: SCh 507, s. 184; „19.7. A także: „Nie bójcie się tych, którzy was zabijają, a potem nic więcej nie mogą uczynić. Bójcie się raczej Tego, który po śmierci może i duszę i ciało zatracić w piekle”. 19.7. Piekło jest miejscem (ὅπου δὲ γέννῃ ἐστὶ τόπος), gdzie będą cierpieć karę ci, którzy „wiedli życie złe i nie uwierzyli, że spełni się to, co Bóg zapowiedział przez Chrystusa”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 55–56.

³⁰⁸ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 28,1, w: SCh 507, s. 204; „My zaś przywódcę złych demonów nazywamy Wężem, Szatanem lub diabłem, jak tego z naszych pism możecie się dowiedzieć. On to, jak przepowiedział Chrystus, zostanie wrzucony w ogień razem ze swymi zastępami i ludźmi, którzy za nim idą, by tam cierpieć przez całą wieczność (τὸν ἀπέραντον αἰῶνα)”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 61 (por. Mt 25, 41).

³⁰⁹ Justyn, idąc za interpretacją biblijną przejętą z apokaliptyki żydowskiej (por. *1 Księga Henocha* 1–36), uznawał natomiast, że aniołowie upadli oraz ich ziemskie potomstwo (tzw. giganci) byli odpowiedzialni za deprawację świata ziemskiego przed potopem. Bóg zamknął upadłe anioły w piekle, a gigantów skazał na wzajemne wyniszczenie się. Po potopie duchy gigantów pozostały na ziemi, wzniecając zło aż do dnia sądu ostatecznego. To właśnie duchy gigantów, które Justyn nazywa demonami, byłyby odpowiedzialne za powstanie religii pogańskich; por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 5,2, w: SCh 507, s. 138; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 45–46 (por. Ch. Munier, SCh 507, s. 138, przypis 2); Justyn Męczennik, *1 Apologia* 26,1, w: SCh 507, s. 198; „Gdy po wstąpieniu Chrystusa do nieba demony skłoniły niektórych ludzi do tego, by sami nazwali się bogami”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 59. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 40,7, w: SCh 507, s. 234; „(...) dalej, że demony jak tylko mogą, usiłują wyrwać się spod władzy Boga Ojca i Pana wszechrzeczy i samego Chrystusa”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 69; więcej o wątku buntu aniołów w niebie i jego skutkach według apokaliptyki żydowskiej, zob. P. D. Hanson, *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, „Journal of Biblical Literature” 96/2 (1977), s. 195–233.

³¹⁰ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 8,3–4, w: SCh 507, s. 146; „8.3. Tak oto więc przedstawia się syntetycznie nauka, którą otrzymaliśmy pouczeni przez Chrystusa i którą także innym głosimy. 8.4. Przecież już Platon podobnie twierdził, że Radamantys i Minos ukarzą winnych, którzy przed ich obliczem staną. My głosimy, że to samo się stanie, tylko że za sprawą Chrystusa, gdy winni staną z ciałem i duszą, by cierpieć męki nie tylko tysiącletnie, jak twierdził Platon, lecz wieczne (αἰώνιαν κόλασιν)”,

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Eschatologiczna kara dla bezbożnych i niesprawiedliwych była przez Justyna najczęściej opisywana jako „wieczna” (αἰωνίαν κόλασιν), jednak w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 5, 3b napotykamy na znaczący passus, gdzie apologeta w swym przesłaniu nie absolutyzuje już kary dla dusz niesprawiedliwych i złych, ale jej wymiar oraz zasadność pozostawia wyłącznie Bogu³¹¹.

Moralizm eschatologiczny

Charakterystyczne dla teologii Justyna było systematyczne przesuwanie akcentu w jego nauczaniu eschatologicznym: z nowotestamentalnego przepowiadania o usprawiedliwieniu darmowo ofiarowanym wierzącym w Jezusie Chrystusie i dobrych uczynkach jako owocach usprawiedliwienia w kierunku konsekwencji moralnych wyborów człowieka w doczesności. Oto trzy fragmenty z tekstów Justyna reprezentatywne dla takiego moralizującego dowodzenia:

„O wstrzemięźliwości tak nauczał: «Kto patrzy na kobietę w celu jej pożądania, już dopuścił się z nią cudzołóstwa w sercu przed Bogiem» (por. Mt 5, 29). 15. 2. Albo: «Jeśli prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je. Lepiej jest dla ciebie z jednym okiem wejść do królestwa niebieskiego, niż z dwojgiem oczu być posłanym w ogień wieczny» (por. Mt 9, 29; 18, 9). 15. 3. A także: «Jeśli ktoś bierze za żonę kobietę rozwiedzioną z innym mężczyzną, cudzołoży» (por. Mt 5, 32). 15. 4. I jeszcze: «Są ludzie, których inni ludzie uczynili niezdolnymi do małżeństwa, są też i tacy, którzy urodzili się niezdolni do małżeństwa, ale są również i tacy, którzy wybrali beżzenność ze względu na królestwo

w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 47 (por. Platon, *Gorgiasz* 523e; Platon, *Obrona Sokratesa* 41a; Rz 8, 10; 1 Kor 15, 35).

³¹¹ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5,3, w: PG 6, k. 488B; „Tak oto te, które okazały się godne Boga, już nigdy więcej nie umrą, inne natomiast zostaną ukarane tak długo, jak długo Bóg będzie chciał, aby żyły i cierpiały karę (αἱ δὲ κολάζονται ἔστ’ ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ Θεὸς θέλη)”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 167.

niebieskie (οἱ εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν).
Lecz nie wszyscy pojmują sens tego» (por. Mt 19, 12)³¹².

„Zostaliśmy bowiem pouczeni, że nieśmiertelności dostąpią tylko ci, którzy wiedą życie święte i cnotliwe w bliskości Boga (ἀπαθανατίζεσθαι δὲ ἡμεῖς μόνους δεδιδάγμεθα τοὺς ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦντας). Wierzmy natomiast, iż ludzie niesprawiedliwi, jeśli się nie nawrócą (μὴ μεταβάλλοντες), zostaną skazani na ogień wieczny (ἐν αἰωνίῳ πυρὶ)»³¹³.

„Bóg bowiem, stwarzając aniołów i ludzi jako istoty wolne i autonomiczne (ἐλευθέρα προαιρέσει, καὶ αὐτεξουσίους), chciał, ażeby każdy czynił to do czego Bóg go uzdolnił rezerwując sobie prawo do zachowania ich w niezniszczalności i bez kary, jeśli będą wybierać to, co Jemu jest miłe lub też wymierzyć karę każdemu, jeśli będzie czynił zło»³¹⁴.

W nauczaniu o wstrzeźliwości Justyn odwoływał się do tekstów Mt, choć sam tekst NT użyty w *1 Apologii* różni się od tego z dzisiejszych wydań krytycznych NT³¹⁵. Natomiast w uogólnieniach występujących w kolejnym cytowanym powyżej fragmencie apologeta nie powoływał się na jakiś określony fragment Nowego Testamentu o nieśmiertelności jako nagrodzie za życie święte i cnotliwe, ale prawdopodobnie czerpał tę myśl z dostępnych

³¹² Justyn Męczennik, *1 Apologia* 15,1–4, w: SCh 507, s. 166; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 51.

³¹³ Justyn Męczennik, *1 Apologia* 21,6, w: SCh 507, s. 190; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 57.

³¹⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 88,5, w: PG 6, k. 685C.688A; „Βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρα προαιρέσει, καὶ αὐτεξουσίους γενομένους, τοὺς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ Θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἰροῖντο, καὶ ἀφθάρτους, καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρήσαι”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 261.

³¹⁵ Zdaniem J. Blinzler, *Justinus Apol. 1, 15, 4 und Matthäus 19, 11–12*, w: *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédaride Rigaux*, ed. A. Descamps, A. de Halleux, Gembloux 1970, s. 45–55; Justyn uznawał też, że obecność we wspólnotach chrześcijańskich ascetów – „wstrzeźliwych”, którzy od wczesnej młodości ślubowali czystość seksualną stanowi dodatkowy argument za prawdziwością chrześcijaństwa.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

mu podręczników katechetycznych ówczesnych misjonarzy³¹⁶ i starał się apologetycznie harmonizować grecki idealizm etyczny Platona i stoicki pogląd o prymacie cnoty z przekazem biblijnym o uznaniu w wierze objawionego Boga i konsekwencjach życia w wierze.

W próbie godzenia platońsko-stoickiej koncepcji powinności etycznej z soteriologią i moralnością nowotestamentalną dostrzega się u Justyna przerosł rolę etyki nad nauką o zbawieniu. Apologeta rzadziej odwoływał się do podstawowych tez soteriologii chrześcijańskiej: o Jezusie jako Zbawicielu i zbawieniu przez Niego już dokonany³¹⁷, o odkupieniu z grzechów rodzaju ludzkiego³¹⁸, o przyjęciu ofiarowanego przez Boga zbawienia jako skutku nawrócenia³¹⁹ i przyjęcia w tym duchu chrztu³²⁰.

³¹⁶ Por. H. Köster, *The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century*, w: W. L. Petersen, *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre Dame 1990, s. 19–38; J. Verheyden, *Justin's text of the Gospels: another look at the citations in 1 Apol. 15,1–8*, w: *The early text of the New Testament*, ed. Ch. E. Hill, M. J. Kruger, New York–Oxford 2012, s. 313–335.

³¹⁷ Por. Justyn Męczennik, *2 Apologia* 6,4–5, w: SCh 507, s. 332.334; „6.4. «Jezus» wreszcie jest imieniem oznaczającym człowieka i Zbawiciela. 6.5. Chrystus bowiem, jak już powiedziałem, stał się człowiekiem i narodził się z woli Boga Ojca dla >zbawienia< ludzi wierzących i >dla< zguby demonów, >o czym< zresztą teraz możecie przekonać się na własne oczy”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 95. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 91,4, w: PG 6, k. 693B; „W figurze jawi się również krzyż w owym znaku przeciw wężom, które kąsały Izraelitów. Został on wzniesiony ku zbawieniu wierzących w ukrzyżowanego, którzy wierzą w zapowiedź, iż dzięki ukrzyżowanemu śmierć spotka węża a zbawienia dostąpią ci, którzy zostali ukąszeni przez węża, a ucieczki będą szukać u Tego, który posłał na świat swego Syna ukrzyżowanego”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 264.

³¹⁸ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 88,4, w: PG 6, k. 685B; „Wiemy jednak, że nie udał się nad rzekę, bo potrzebował chrztu albo zstąpienia na Niego Ducha Świętego w postaci gołębic, tak jak nie potrzebował narodzić się ani zostać ukrzyżowanym, a jednak zniósł to wszystko dla rodzaju ludzkiego, który od Adama wpadł w moc śmierci i oszustwa węża, popelniając zło każdy człowiek z własnej winy”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 261.

³¹⁹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 28,2, w: SCh 507, s. 204; „Jeśli więc Bóg w swojej cierpliwości tej kary jeszcze nie wymierza, czyni to ze względu na rodzaj ludzki. Wie On bowiem, że niektórzy nawet z tych, co się jeszcze nie narodzili dzięki nawróceniu dostąpią zbawienia”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 61. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 40,7, w: SCh 507, s. 234; „Bóg wzywa wszystkich ludzi do nawrócenia zanim nadejdzie dzień sądu”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 69.

³²⁰ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 61.3.4, w: SCh 507, s. 288.290; „61.3. (...) w imię bowiem Boga, Ojca i Pana wszechrzeczy i naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa oraz Ducha Świętego dostępują oni wtedy obmycia w wodzie. 61.4. Rzekł bowiem

Częściej, przypuszczalnie, z racji apologetycznych, aby przybliżyć przesłanie chrześcijańskie wykształconym filozoficznie poganom – przez akcentowanie tego, co jego zdaniem może łączyć etykę filozoficzną i moralność chrześcijańską, Justyn powracał do wykładu teologii według norm greckiego idealizmu etycznego. Mimo korzystania z terminów i zasad etyki medio-platońskiej i stoickiej Justyn starał się być wobec niej krytyczny i wykluczać z niej to, co obce teologii chrześcijańskiej³²¹. Przecistawiając się zatem greckiemu fatalizmowi moralnemu i nauce o losie³²², krytykując mityczny pogląd o moralnej predestynacji człowieka³²³, czy też obalając zarzut

Chrystus: «Jeśli się nie odrodzicie, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego», w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 82, jak zaznacza L. Misiarczyk w przypisie 151 na s. 82 i przypisie 153 na s. 83, ostatni cytat stanowi rzadki u Justyna rodzaj harmonizacji J 3, 3–5 i Mt 18, 3, natomiast teologia chrztu zostaje zaprezentowana przez apologetę w kategoriach oświecenia umysłu. Zob. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8,1, w: PG 6, k. 492D–493A; „Jeśli więc tobie samemu drogi jest twój własny los, pragniesz zbawienia i pokładasz nadzieję w Bogu, a te sprawy nie są ci obojętne, możesz poznać Mesjasza Bożego i po przejściu inicjacji osiągnąć szczęście”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 169. Justyn przekazuje też pozabiblijną, antyczną tradycję chrześcijańską o nadzwyczajnym świetle wydobywającym się z wód Jordanu podczas chrztu Jezusa, odczytywaną jako znak uwolnienia ludzkości od ognia sądu (por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 88,3, w: PG 6, k. 685B; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 261).

³²¹ Por. G. Bardy, *St. Justin et la philosophie stoïcienne*, „Recherches de Science Religieuse” 13 (1923), s. 491–510; J. M. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, „The Journal of Theological Studies” 42 (1991), s. 17–34; G. Grigenti, *Giustino Martire. Il primo Cristiano platonico*, Milano 1995.

³²² Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 43,2, w: SCh 507, s. 240; „Prawdą jest, że kary, chłosty i nagrody każdy otrzymuje >sprawiedliwie< według swoich czynów, jak o tym nas pouczyli prorocy. Gdyby bowiem tak nie było, lecz wszystko działałoby się jedynie według ślepego przeznaczenia, wtedy nie posiadalibyśmy wolnej woli. Jeśli więc tylko na podstawie ślepego losu jeden jest dobry a drugi zły, wtedy ani pierwszy nie zasługuje na pochwałę ani drugi na naganę”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 70.

³²³ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 43,7–8, w: SCh 507, s. 242; „43.7. Według naszych przekonań można mówić tylko o takim przeznaczeniu: ci, którzy czynią dobro, słusznie otrzymują nagrodę, zaś ci, którzy przeciwnie postępują, słuszną otrzymują karę. 43.8. Bóg bowiem nie stworzył człowieka podobnego innym istotom jak drzewa czy zwierzęta czworonożne, które z własnej woli nic nie mogą czynić. Nie byłby przecież człowiek godnym nagrody ani kary, gdyby był dobry z natury a nie wybierał dobra z własnej woli ani zły człowiek słusznej podlegał karze tylko dlatego, że takim jest z natury a nie z własnego wyboru i innym nie może się stać, jak tylko takim, jakim się urodził”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 71; Justyn

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

„nowinkarstwa” nauki chrześcijańskiej³²⁴, Justyn głosił, że szczęśliwe życie wieczne jest nagrodą za dobre czyny (przy uprzednim założeniu moralnym, że „ludzka natura posiada zdolność poznania dobra i zła”³²⁵ i że przez swój wolny wybór to człowiek decyduje o zbawieniu lub potępieniu)³²⁶. Stąd w interpretacji apologety kara ognia wiecznego stanowiłaby właściwie konsekwencję złych czynów. Podobne rozumowanie o eschatologicznej nagrodzie lub karze, odpowiednio dostosowanej do rodzaju życia ziemskiego, spotykamy w *2 Apologii*³²⁷ i w *Dialogu z Żydem Tryfonem*³²⁸.

Męczennik, *1 Apologia* 44,7, w: Sch 507, s. 244; „Dlatego też i Platon, gdy mówił: «Wina jest zawsze po stronie człowieka, który z wolnej wybiera woli, Bóg nie ponosi żadnej winy», przejął tę myśl od Mojżesza, gdyż Mojżesz starszy jest od Platona i wszystkich pisarzy greckich”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 71–72 (por. Platon, *Państwo* X,617).

³²⁴ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 46,3–4, w: Sch 507, s. 250.252; „Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami nawet gdyby byli nazwani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit im podobni, a także wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych, których wyliczanie czynów i imion zajęłoby tutaj zbyt wiele czasu. 46.4. Tak więc ci, którzy żyli wbrew Logosowi byli ludźmi bezużytecznymi, wrogami Chrystusa i mordercami tych, którzy zgodnie z Nim, natomiast ci, którzy żyli i żyją zgodnie z Logosem, są chrześcijanami i nie znają ani lęku ani trwogi”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 73.

³²⁵ Justyn Męczennik, *2 Apologia* 14,2, w: Sch 507, s. 366; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 100; podobnie wcześniej, Justyn Męczennik, *2 Apologia* 7,5–6, w: Sch 507, s. 336.338; „Bóg natomiast, stwarzając na początku aniołów i ludzi, obdarzył ich wolną wolą, dlatego też sprawiedliwie za swoje przewinienia będą karani oni ogniem wiecznym. 7.6. Każde bowiem stworzenie ze swej natury zdolne jest do złego i do cnoty. Żadne z nich nie mogłoby nigdy mieć zasług, gdyby nie posiadało możliwości wyboru pomiędzy jednym a drugim”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 95.

³²⁶ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 102,4, w: PG 6, k. 713B; „Ponieważ jednak uznał za rzecz dobrą, by tak się stało, stworzył więc aniołów i ludzi jako istoty zdolne do czynienia sprawiedliwości w sposób wolny i wyznaczył czas do którego uznał za dobre, aby cieszyli się wolnością. Skoro więc uznał to za rzecz dobrą, ustanowił sądy ogólne i szczegółowe, w niczym nie naruszając wolnej woli”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 274.

³²⁷ Por. Justyn Męczennik, *2 Apologia* 1,2, w: Sch 507, s. 318.320; „(...) nie czynią tego tylko ci, którzy są przekonani, że niesprawiedliwi i rozpustnicy zostaną ukarani w ogniu wiecznym, zaś ludzie żyjący cnotliwie i podobnie do Chrystusa, wolni od cierpień zostaną odrodzeni w Bogu, a mam na myśli chrześcijan”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 91; podobnie *2 Apologia* 2,2, w: Sch 507, s. 320; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 91.

³²⁸ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 28,2, w: PG 6, k. 535AB; „Pozostaje zaś wam niewiele czasu na nawrócenie się. Gdy nastanie przyjsie Chrystusa, na próżno

Charakterystyczny dla moralizmu eschatologicznego Justyna jest fragment z *1 Apologii* 16, 8–14, który stanowi swoistą kumulację wybranych cytatów biblijnych, podtrzymujących tezę, że dobre uczynki są wymiernym dowodem wyznawanej wiary, przy jednoczesnym pominięciu jakiegokolwiek odniesienia do osobistej relacji zbawionego z Chrystusem czy do jego wiary.

„16. 8. Ludzie natomiast, których zobaczycie, że nie żyją tak, jak On pouczył, nie są chrześcijanami, choćby nawet mieli usta pełne nauk Chrystusa. On sam bowiem powiedział, iż zbawienia dostąpią nie ci, którzy tylko mówią, ale ci, którzy pełnią czyny. 16. 9. Tak mówił: «Nie każdy, kto Mi mówi: Panie, Panie!, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę Ojca mojego, który jest w niebie» (por. Mt 7, 21). 16. 10. «Kto zaś słucha mnie i czyni to, co mówię, słucha tego, który mnie posłał» (por. Mt 7, 24; 10, 40). 16. 11. «Wielu bowiem powie mi: Panie, Panie, czy nie jedliśmy i nie piliśmy w twoje imię albo cudów nie czyniliśmy? Odpowiem im wtedy: Idźcie precz ode mnie dopuszczający się nieprawości» (por. harmonizacja Mt 7, 22–23 i Łk 13, 26–27). 16. 12. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów, gdy sprawiedliwi będą jaśnieć jak słońce, a niesprawiedliwi będą posłani w ogień wieczny» (por. Mt 13, 42–43). 16. 13. «Wielu bowiem przyjdzie w moje imię, zewnętrznie przyodzianych w skóry owcze, lecz wewnętrznie będą

będziecie pokutować i na próżno będziecie płakać, bo wtedy już was nie wysłucha”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 189. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 124,4, w: PG 6, k. 765B; „Duch Święty wyrzuca ludziom, którzy podobnie jak Bóg, staliby się nie poddani cierpieniom i nieśmiertelni, gdyby zachowali Jego przykazania, zostając uznani za godnych nazwania przez Niego synami Bożymi, że sami sobie przygotowują śmierć podobnie jak Adam i Ewa, i dlatego trzymam się tłumaczenia Psalmu jakie akceptujecie”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 300 (por. Ps 82, 1–8). Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 140,4, w: PG 6, k. 797B; „Czyż nasz Pan nie powiedział zgodnie z wolą Ojca i Pana wszechrzeczy, który Go posłał: „Przyjdą z zachodu i ze wschodu i zasiądą przy stole z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim, synowie zaś królestwa zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemności”. Bóg jednak nie jest odpowiedzialny, nawet jeśli już wie, że staną się niesprawiedliwi, zarówno aniołowie, jak i ludzie, że będą niegodziwi, ale każdy jest odpowiedzialny za samego siebie jakim będzie, co zresztą wykazałem już wcześniej”, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 316–317 (por. Mt 8, 11–12).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

wilkami drapieżnymi. Po ich czynach rozpoznać ich. Każde bowiem drzewo, które nie przynosi dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone» (por. Mt 7, 15. 16. 19). 16. 14. «Skazujcie więc tych, którzy nie żyją zgodnie z naukami Chrystusa, a tylko mówią, że są chrześcijanami. O to wręcz Was prosimy»³²⁹.

Przy tak jednostronnym ujęciu i uzasadnianiu usprawiedliwienia dobrymi uczynkami rodzaj eschatologicznego życia zbawionych zależałby nie od Chrystusa, ale od ludzkich wyborów moralnych w doczesności, co Justyn potwierdzał także w 2 *Apologii* 7, 3, kiedy, negując grecki determinizm losu, uznawał, iż „czyny ludzkie i losy nie zależą tylko od ślepego przeznaczenia, ale każdy z wolnej woli czyni dobro lub zło”³³⁰. Eschatologia Justyna staje się jeszcze bardziej zhellenizowana w schemacie „przyszła nieśmiertelność za cnotliwe życie doczesne”, kiedy, powołując się na Ksenofonta, *Memorabilia* 2, 1, 21 i jego mit o spotkaniu Cnoty i Wady, spersonifikowanych jako dwie kobiety, Justyn wprowadził do swojego wykładu to klasyczne dla etyki greckiej kategoryzowanie³³¹. Używając jako swoistych „przed-założeń” greckich kategorii etycznych cnoty i wady oraz odwołując się do zasady intelektualizmu etycznego³³², Justyn wyprowadzał z nich chrześcijański wniosek końcowy:

³²⁹ Justyn Męczennik, 1 *Apologia* 16,8–14, w: SCh 507, s. 174.176; Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 53–54.

³³⁰ Por. Justyn Męczennik, 2 *Apologia* 7,3, w: SCh 507, s. 336; „ἄλλ’ οὐδὲ καθ’ εἰμαρμένην πράττειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ πάσχειν τὰ γινόμενα, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν προαίρεσιν ἕκαστον κατορθοῦν ἢ ἀμαρτάνειν”, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 5; podobnie Justyn mówi o: „słusznej karze i męce ognia wiecznego” (2 *Apologia* 8,3–4, w: SCh 507, s. 340.342; Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 96) i „przeszłej karze niesprawiedliwych w ogniu wiecznym” (2 *Apologia* 9,1, w: SCh 507, s. 342; Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 96), będącej konsekwencją wyborów zła tak przez demony, jak i niesprawiedliwych ludzi.

³³¹ Por. Justyn Męczennik, 2 *Apologia* 11,2–7, w: SCh 507, s. 352.354; Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 97–98. Por. też T. Ślipko, *Historia etyki*, Kraków 2010, s. 16–20 (idealizm etyczny Platona), s. 30–32 (stoicki prymat cnoty).

³³² Jak zauważył G. Grigenti, *Teologia, cosmologia e antropologia di Giustino Martire*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 83 (1991), s. 87–88, teologia moralna Justyna charakteryzuje się, typowymi dla greckiej etyki filozoficznej, kryteriami: (1) moralności wolnego wyboru; (2) odpowiedzialności, która niesie za sobą retrybucję (za zachowanie

„Ci zaś, którzy poznali dobra prawdziwe właściwe Cnocie, dzięki niej stali się nieśmiertelni. Każdy człowiek rozsądny będzie tak sądził o chrześcijanach, atletach i innych ludziach, którzy czynili rzeczy przypisane przez poetów ich rzekomym bogom. Na podstawie tego każdy chyba człowiek rozsądny zrozumie, dlaczego my gardzimy śmiercią, nawet gdybyśmy mogli jej uniknąć”³³³.

Kategorię eschatologicznej zasługi z dobrych uczynków Justyn stosował również w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 39, 6³³⁴. W strukturze tego dość niespójnego konstruktu teologicznego, który nazwałbym moralizmem eschatologicznym, widzimy w tekstach Justyna zarówno elementy etyki platońskiej (kierowanie się cnotami moralnymi; wysiłki na rzecz wyzwolenia się z cielesności i wad; koncentracja na tym, co duchowe; stała praktyka ascezy), etyki stoickiej (natura ludzka punktem wyjścia; panowanie rozumu nad instynktowną sferą natury; opanowanie siebie na drodze podporządkowania się cnocie) oraz elementy soteriologii chrześcijańskiej (Jezus Chrystus Zbawicielem; zbawienie już dokonane w Jezusie; zrealizowane w Jezusie odkupienie z grzechów rodzaju ludzkiego, przyjęcie ofiarowanego przez Boga zbawienia jako skutku nawrócenia; przyjęcie w tym duchu chrztu).

Odnosi się wrażenie, że greckie kategorie etyki filozoficznej zdają się w Justynowym wykładzie o rzeczach ostatecznych przeważać nad soteriologią i moralnością nowotestamentalną. W jego *Apologiach* i *Dialogu* często powtarza się argumentacja, iż dzięki postępowaniu opartemu o autonomiczną wolę człowieka oraz dzięki rozumnym wyborom jednostkowym

normy jest nagroda, a za przekroczenie normy jest kara); (3) prawa, jako pochodzącego od Boga.

³³³ Justyn Męczennik, 2 *Apologia* 11,8, w: SCh 507, s. 354; „Οἱ δὲ νενοηκόντες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ · ὃ καὶ περὶ Χριστιανῶν καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἄθλου καὶ τῶν | ἀνθρώπων τῶν τοιαῦτα πραξάντων, ὅποια ἔφασαν οἱ ποιηταὶ περὶ τῶν νομιζομένων θεῶν, ὑπολαβεῖν δεῖ πάντα <ν>ουνεχῇ, ἐκ τοῦ καὶ τοῦ φευκτοῦ καταφρονεῖν ἡμᾶς θανάτου λογισμὸν ἔλκοντα”, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 98.

³³⁴ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 39,6, w: PG 6, k. 561A; „(...) nie przestają zabijać i prześladować wyznawców Chrystusa aż do chwili, kiedy On ponownie przyjdzie w chwale, wszystko zniszczy i każdemu odda według jego zasług (ἕως πάλιν παρῇ, καὶ καταλύσῃ πάντας, καὶ τὸ κατ’ ἀξίαν ἐκάστῳ προσνεῖμῃ)”, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 202.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

człowiek poprzez wybór cnoty sam dochodzi do zbawienia. Według takiego moralizmu eschatologicznego Jezus Chrystus stałby się „jedynie” chrześcijańskim modelem życia cnotliwego i eschatologicznym sędzią sprawdzającym zgodność życia jednostki z zapisanym przez Stwórcę w każdej naturze ludzkiej kodem cnót, potwierdzonym przez Wcielenie Mesjasza i Jego nauczanie. Oprócz teologicznej niespójności moralizującego dowodzenia Justyna wobec soteriologii nowotestamentalnej, w teologii moralnej Justyna wyraźnie brak jednoznacznego wskazywania na Boga jako ostateczny cel człowieka i całego stworzenia oraz na stałą potrzebę łaski Bożej na drodze moralnego doskonalenia się wierzącego³³⁵. Wynika to, jak już zaznaczałem, zapewne z wyjaśniania doktryny chrześcijańskiej niechrześcijanom (poganom, żydom) za pomocą apologii. W tym ujęciu metodologicznym z samego założenia wykład wiary będzie niepełny. W tekstach apologety z Flavia Neapolis brakuje ewidentnie wyważenia pomiędzy soteriologią a moralnością. Moralność chrześcijańska wywodząca się z Biblii jest bowiem zawsze potwierdzeniem wyboru wiary, nie wypracowuje zbawienia jako swoista praktyka autosoteryjna. Dobre uczynki wynikają wyłącznie z Chrystusowego usprawiedliwienia i są jego owocami³³⁶. W historii teologii chrześcijańskiej pisma Justyna stanowią niewątpliwie pierwszy wyraźny zapis całościowej próby połączenia soteriologii biblijnej z etycznym idealizmem platońskim i etyką stoicką. Odnotowany moralizm eschatologiczny

³³⁵ Justyn dostrzegał potrzebę łaski Bożej, ale zdaje się, że mówił o niej głównie w kontekście przyjęcia wiarą Bożego objawienia oraz kiedy podkreślał konieczność łaski do rozumienia Biblii (por. N. Pycke, *Connaissance rationnelle et connaissance de grace chez saint Justin*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 17 (1961), s. 52–85; L. Misiarczyk, *Wstęp. Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog...*, dz. cyt., s. 133).

³³⁶ Komentując biblijny przekaz o istnieniu ścisłego związku pomiędzy orędziem o zbawieniu a orędziem moralnym, J. Nagórny, *Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 153–170, trafnie konkluduje, iż wezwania Jezusa Chrystusa nie mogą być traktowane jedynie jako wzniosłe zasady moralne, gdyż Jezus stawia wymagania chrześcijanom jako zbawionym, członkom Królestwa Bożego, obdarowanym duchowymi darami. „Dokonane zbawienie tworzy jakby «przestrzeń» dla wypełnienia woli Bożej zawartej w przykazaniach. Stąd też to zachowywanie przykazań nie ma charakteru zewnętrznego, lecz wyrasta z łaski, czyli z daru zbawienia, z daru uczestnictwa w Jego życiu. Biblijna wizja moralności ukazuje bardzo wyraźnie, że najbardziej podstawowym fundamentem imperatywu moralnego jest zbawcze działanie Boga”.

nie stał się wprowadzić jakąś doktrynę katechizmową Kościoła II wieku, ale najprawdopodobniej natchnął wielu chrześcijan do postrzegania nieba w kategoriach zasługiwania nań przede wszystkim przez cnotę moralną.

W swym fragmentarycznym i uwarunkowanym stylem apologetyczno-polemicznym przekazie o eschatologicznym niebie Justyn był zasadniczo kontynuatorem tradycji biblijnej (niebo miejscem Boga, Jezus zstępujący i wstępujący do nieba, piekło miejscem potępionych, niebo miejscem zbawionych), którą starał się łączyć z nauczaniem rabinackim I–II wieku (wątek drugiego millenium) oraz z filozofią grecką (tezy o zachowaniu świadomości w zaświatach przed sądem ostatecznym, eschatologiczne zognienie doczesnego świata, moralizm eschatologiczny). W Justynowym wykładzie wiary dotyczącym eschatologicznego nieba podkreślane zostały aspekty jakościowe zbawionych, szczególnie ich nieśmiertelność, niecierpliwość, nieskazitelność oraz beżenność / niezamężność jako kategoria równości z aniołami.

2.2.3. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* – niebo jako „nieśmiertelność z radością”, osiągnięte dzięki dobrym wyborom duszy

Tacjan pochodził z Mezopotamii lub Syrii (*Mowa do Greków* 42), po przybyciu do Rzymu przeszedł na chrześcijaństwo i stał się uczniem Justyna Męczennika. Po męczeństwie Justyna pozostawał przez jakiś czas w Rzymie. Był zwolennikiem enkratyzmu³³⁷, co doprowadziło go w roku 172 do zerwania więzi z Kościołem rzymskim (według Euzebiusza z Cezarei, *Kro-*

³³⁷ Od greckiego *ενκράτεια* – „wstrzemięźliwość”; enkratyzm był heterodoksyjnym ruchem ascetycznym w Kościele II–III wieku, inspirowanym się pogańskimi nurtami ascetycznymi, gardząc materialnością i ciałem ludzkim, enkratyci propagowali rygorystyczny ascetyzm jako prawdziwe chrześcijaństwo: udzielali chrztu tylko tym, którzy uczynili ślub czystości, powstrzymywali się od spożywania wina i mięsa, odrzucali małżeństwo; zdaniem Epifaniusza z Salaminy, *Panarion* 400: „Κέχρηται δὲ καὶ αὐτοὶ μυστηρίοις δι’ ὕδατος”, PG 41, k. 852B, Tacjan do sprawowania Eucharystii używał tylko wody zamiast wina, stąd jego zwolenników z czasem zaczęto nazywać *acquarii* (por. F. Bolgiani, *enkratismo*, w: NDPAC 1, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², k. 1653–1655).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

niki 4, 29, 1). Ekskomunikowany ze wspólnoty rzymskich chrześcijan udał się do Mezopotamii, gdzie upowszechniał swe heterodoksyjne nauki ascetyczne. W duchu enkratyzmu i pesymizmu eschatologicznego głosił potępienie pierwszego człowieka, podobnie enkratystycznie interpolował Pismo Święte, zmieniając oryginalne zwroty biblijne i odrzucając *Listy św. Pawła* oraz *Dzieje Apostolskie*. Ułożył *Diatesseron*, będący enkratyczną harmonizacją czterech ewangelii kanonicznych (tekst grecki zaginął, istnieje w tłumaczeniu łacińskim, perskim, armeńskim i arabskim), zaginęły też jego inne traktaty: *O zwierzętach*, *O doskonaleniu się według Zbawiciela*, *Zagadnienia*³³⁸. Zachowała się natomiast *Mowa do Greków* (napisana pomiędzy rokiem 166 a 172), apologia stawiająca sobie za cel obronę chrześcijaństwa poprzez zdecydowane odrzucenie tego, co greckie i poprzez atak na całość kultury helleńskiej³³⁹.

Kontekst teologiczny nauki o niebie w *Mowie do Greków*

Nauczanie o eschatologicznym niebie jest fragmentaryczne i nie przynależy do głównych nurtów antyhelleńskiej polemiki Tacjana. Passusy o niebie czy stanie człowieka po śmierci znajdujemy w kontekście wywodów przemawiających za zmartwychwstaniem (6, 3), w opowiadaniu o upadku aniołów (7, 1–3), o dwóch rodzajach duchów (12, 1–7), o naturze duszy ludzkiej (13, 1–6), o karze dla demonów (14, 5–6), o próżnej mocy demonów (16. 1. 5–8) oraz o tym, że dziękczynienie należy się tylko Bogu (20, 2–6). W argumentacji moralnej, pomimo zadeklarowanej wrogości wobec tego, co greckie, Tacjan odwoływał się jednak do koncepcji stoickich. Jego teologia, prezentowana w *Mowie do Greków*, stanowi wypadkową trzech elementów: archaizującej teologii zbieżnej z myślą judeochrześcijańską I–II wieku (archaizująca pneumatologia i protologia; teoria o kosmicznym upadku aniołów), teologii II wieku zbieżnej z tą Justynową (opis

³³⁸ Por. L. Misiarczyk, *Tacjan Syryjczyk. Mowa do Greków – Wstęp*, w: *Pierwsi apologety greccy...*, dz. cyt., BOK 24, Kraków 2004, s. 301–305; F. Bolgiani, *Taziano*, w: NDPAC 3, Genova–Milano 2008², k. 5205–5209.

³³⁹ Tatianus, *Oratio adversus Graecos*, w: PG 6, Τατιανου, Πρὸς Ἑλληνας, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2001, k. 804–888; przekład polski Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologety greccy...*, dz. cyt., BOK, 24, s. 301–310 [wstęp], s. 311–355 [tekst].

pochodzenia Logosu, argumentacja za zmartwychwstaniem ciała, demonologia) oraz enkratycznej, czasami gnostycyzującej teologii moralnej (zradyzalizowana, antymaterialnie nastawiona ascetyka i moralność)³⁴⁰.

Protologia i antropologia Tacjana

Zdaniem syryjskiego apologety człowiek pierwotnie stworzony jako nieśmiertelny przez Ducha i Logos na podobieństwo obrazu Boga Ojca, miał częściowy udział w życiu samego Boga³⁴¹. Jednak posiadając wolną wolę, zbuntował się przeciw Prawu Bożemu i poszedł wraz z niektórymi aniołami za najbardziej inteligentnym z aniołów. Wtedy też człowiek utracił wspólnotę z Bogiem i stał się śmiertelny³⁴². Człowiek, który oddalił się od Boga z własnej winy³⁴³, wyposażony w „wolną wolę” (αὐτεξούσιος), jeśli chce zjednoczyć się z Bogiem i wejść do nieba musi w doczesności zdobywać dobro poprzez doprowadzanie się „do doskonałości” (ἐκτελείω³⁴⁴) i przeciwstawianie się „namiętnościom” (πάθειν), którym został poddany³⁴⁵. Tacjan, podobnie jak Justyn, odrzucając greckie pojęcie „fatum” (εἰμαρμένος), akcentował autonomię wolnego wyboru (αὐτεξούσιος) aniołów i ludzi oraz pedagogiczną etykę Logosu, który „zakazami starał się zapobiegać złu, natomiast pochwałami nagradzać dobro”³⁴⁶. Gdy istoty te wybrały życie wbrew

³⁴⁰ Por. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, s. 32–56 (SEA 20); L. Misiarczyk, *Tacjan Syryjczyk. Mowa do Greków – Wstęp*, w: *Pierwsie apologetyki greckie...*, dz. cyt., BOK, 24, s. 306.

³⁴¹ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 7,1, w: PG 6, k. 820B; BOK 24, s. 317–318.

³⁴² Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 7,4–5, w: PG 6, k. 820C–821A; BOK 24, s. 318.

³⁴³ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 8,1, w: PG 6, k. 821B; BOK 24, s. 318.

³⁴⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 7,2, w: PG, 6, k. 820B; „Logos jednak, zanim stworzył człowieka, wcześniej jeszcze powołał do istnienia anioły. Oba te rodzaje stworzeń zostały wyposażone w wolną wolę [αὐτεξούσιον γέγονε] (choć z natury nie posiadały tego dobra, które jest właściwe tylko samemu Bogu, a ludzie muszą je zdobywać poprzez wolną decyzję [τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον]), tak by zły słusznie został ukarany za to, że sam z własnej winy stał się taki, natomiast sprawiedliwy słusznie otrzymał nagrodę za swoje dobre czyny dlatego, że nie wykorzystał wolnej woli, by przekroczyć wolę Boga”, BOK 24, s. 318.

³⁴⁵ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 8,2, w: PG 6, k. 824A; BOK 24, s. 319.

³⁴⁶ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 7,3, w: PG 6, k. 820C; „μὲν ποιηρίας κωλυτὴς ἐγίνετο δι’ ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μεόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιαστὴς”, BOK 24, s. 318.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

woli Bożej, Logos pozostawił je „ich własnemu szaleństwu (τῇ σφῶν)”, wtedy też człowiek „stał się śmiertelny (θνητὸς γίνεται)”, utracił wspólnotę z Bogiem, „pierworodny anioł stał się demonem (ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται)”, a ci, którzy go naśladowali, stali się „namiastką zastępu demonów (τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον)”³⁴⁷.

Wyraźnym elementem enkratycznym w tekście *Mowy do Greków* są postulaty o odrzuceniu materii jako złej i skłaniającej człowieka ku złu. Złe anioły otrzymały swą formę z „materii i przyjęły jej ducha, stając się nieopanowane i chciwe”³⁴⁸. Gdy człowiek „odrzuci materię (αὐτοῖς ὕλην πὸ λεμοῦσι)”, wtedy też posiadzie Ducha Bożego i przewycięży demony³⁴⁹. Jednak świat materialny ściąga człowieka w dół („Κόσμος γὰρ ἡμᾶς ἔτι κατέλκει”) ³⁵⁰. Tacjan, opisując działania wewnętrzne człowieka, odwoływał się pośrednio do trzeciej nauki Platona o metempsychozie. Apologeta syryjski stosował metaforę, według której przed grzechem skrzydłami duszy był Duch doskonały, natomiast po grzechu dusza porównana do małego ptaszka upadła na ziemię, pozostawiła związek z rzeczami niebiańskimi, a weszła w związek z rzeczami ziemskimi (według Platona, *Fajdros* 246a–249d – pierwotnie dusza byłaby uskrzydłonym powozem, ciągniętym przez dwa konie, dobrego i złego, a powożonym przez rozum). Kiedy źli aniołowie, już jako demony, zostali wyrzuceni z nieba, dusza została wypędzona z tzw. ziemi doskonałej, innej, urządzonej doskonale niż ta tutaj³⁵¹.

Według przyjętej przez Tacjana trójdzielnej antropologii greckiej człowiek składałby się z ciała i dwóch rodzajów ducha: duszy i ducha większego od duszy, będącego obrazem i podobieństwem Boga. Dusza kierowałaby wyborami materialnymi człowieka, a duch tymi ponadmaterialnymi³⁵². „Dusza sama z siebie jest śmiertelna (ἡ ψυχὴ καθ’ ἑαυτὴν θνητὴ δέ)” i umiera wraz z ciałem, może jednak nie umrzeć, kiedy w życiu doczesnym

³⁴⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 7,5, w: PG 6, k. 821A; BOK 24, s. 318.

³⁴⁸ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,5, w: PG 6, k. 832B; „σὺμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες, κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ’ αὐτῆς, ἄσωτοι καὶ λίχοι γεγόνασιν”; BOK 24, s. 324.

³⁴⁹ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 16,7–8, w: PG 6, k. 841AB; BOK 24, s. 329.

³⁵⁰ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 20,1, w: PG 6, k. 852A; BOK 24, s. 333.

³⁵¹ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 20,2, w: PG 6, k. 852A; BOK 24, s. 324.

³⁵² Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,1, w: PG 6, k. 829C; BOK 24, s. 323; Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 15,1–3, w: PG 6, k. 837B; BOK 24, s. 327.

zdobędzie poznanie Boga. Wtedy „całkowicie nie umiera, choć po śmierci przez krótki czas ulega rozkładowi (πάλιν τε οὐ θνήσκει, καὶν πρὸς καιρὸν λυθῇ)”. Natomiast jeśli nie pozna Bożej prawdy, kiedy zostanie wskrzeszona wraz z ciałem przy końcu świata, nadal będzie doświadczała śmierci przez skazanie za karę na nieśmiertelność³⁵³. Duch utrzymuje duszę w istnieniu, jeśli dusza działa sama, tj. ciągnie człowieka „w dół do materii (πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω)” i umiera wraz z ciałem. Jeśli tworzy „wielż z Duchem Boga (συζυγίαν δὲ κεκτημέν τὴν τοῦ θεοῦ Πνεύματος)”, wtedy idzie do góry, tam, gdzie prowadzi ją Duch³⁵⁴. Do grzechu pierwszych ludzi Duch Boży stale był z duszą i prowadził ją, jednak po grzechu dusza sama z siebie nie jest w stanie poznawać rzeczy doskonałych i w poszukiwaniu Boga poszła za oszustwami demonów³⁵⁵. Duch Boży nie przebywa we wszystkich ludziach, ale tylko w sprawiedliwych, pomagając im wewnątrz. Dusze posłuszne mądrości Boga przyciągają do siebie Ducha Boga, natomiast nieposłuszne, które odtrąciły Chrystusa („σλугε cierpiącego Boga” – „τὸν διάκονον τοῦ πεποινθότος Θεοῦ”), zostały uznane za walczące z Bogiem³⁵⁶. Człowiek, któremu „poprzez wiarę (διὰ πίστεως)” „została dana łaska nawrócenia” (διὰ μετανοίας κλήσις αὐτοῖς δεδωρηται)”, ma możliwość odrzucenia czynów złych prowadzących do śmierci³⁵⁷.

Po śmierci jednostkowej człowiek, już jako istota duchowa, zostaje złożony „do magazynów bogatego Pana (ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου Δεσπότου)”, skąd wszechmocą Boga zostanie powołany do życia³⁵⁸. Wbrew tezie stoików o cykliczności kosmosu, Tacjan przytaczał chrześcijańską

³⁵³ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 13,1, w: PG 6, k. 833B; BOK 24, s. 325.

³⁵⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 13,2–3, w: PG 6, k. 833B; BOK 24, s. 325–326 (por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 16,5, w: PG 6, k. 841AB; BOK 24, s. 329).

³⁵⁵ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 13,4, w: PG 6, k. 833B; BOK 24, s. 326.

³⁵⁶ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 13,5–6, w: PG 6, k. 833C.836A; BOK 24, s. 326.

³⁵⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 15,9–10, w: PG 6, k. 840B; BOK 24, s. 328 (por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 11,4, w: PG 6, k. 829B; BOK 24, s. 323).

³⁵⁸ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 6,4, w: PG 6, k. 820A; „Gdyby jednak nawet ogień zniszczył moją powłokę cielesną, wszechświat przyjmie lotną materię albo gdybym utopił się w rzece lub w morzu bądź też został rozszarpany przez dzikie zwierzęta, zostanie złożony do magazynów bogatego Pana”, BOK 24, s. 317.

wiarę, że przy końcu świata nastąpi ostateczne zmartwychwstanie ciał³⁵⁹, a ludzie zostaną wskrzeszeni na sąd Boga Stwórcy³⁶⁰.

Kosmologia i nauka o niebie

Zarówno terminologia, jakiej Tacjan używa na określenie eschatologicznego nieba³⁶¹, jak i jego eschatologiczne wywody mają konotację biblijną. Uwagi Roberta M. Granta tym, że Tacjan, stosując np. pojęcie αἰώνες (*Mowa do Greków* 20, 4), odwoływał się do „eonu pleromy”, według terminologii walentynian, zostały obalone przez Emily J. Hunt, która wykazała, że Tacjan, mówiąc o dziele stworzenia, wcale nie odnosił się do walentyniańskiego emanatyzmu (mit pleromy o podziale boskiej natury), ale do biblijnego przekazu o stworzeniu (zasada Bożego uporządkowania stworzenia przez harmonię piękna i duchowości), a sam termin αἰώνες był użyty przez Tacjana w znaczeniu nowotestamentalnym i oznaczał „świat” (por. Mt 13, 22; Mk 4, 19; Łk 16, 8; Rz 12, 2; 2 Kor 4, 4; Ef 2, 2; 1 Tm 6, 17; 2 Tm 4, 10; Tt 2, 12; Hbr 11, 3). Co więcej, technicznym terminem walentyniańskim opisującym emanację było słowo προβολή. Podobnie użycie przez Tacjana terminu συζυγία na opisanie unii pomiędzy duszą i Bożym Duchem (*Mowa do Greków* 13, 2; 15, 1) wskazuje na proces odkupienia i wyraża zjednoczenie pomiędzy tym, co boskie a co ludzkie i nie jest (jak chciałby Grant) terminem walentyniańskim oznaczającym „powrót pneumatycznych części do pleromy” czy „boską więź eonów w parach”. Analogicznie, identyfikacja przez Granta „ziemi innej, urządzonej doskonale niż ta tutaj”

³⁵⁹ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 6,1, w: PG 6, k. 817B; „I dlatego wierzymy, że przy końcu świata będzie miało miejsce zmartwychwstanie ciał. Nie w taki sposób jednak, jak nauczają stoicy, tzn. że te same rzeczy cyklicznie będą powracać i znowu niszczyć bez celu, ale raz na zawsze, gdy okresy naszej egzystencji zakończą swój bieg (τῶν καθ' ἡμᾶς αἰώνων πεπερασμένων), a będzie to dotyczyło tylko ludzi, którzy zmartwychwstaną na sąd”, BOK 24, s. 317.

³⁶⁰ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 6,4, w: PG 6, k. 820A; „(...) Biedny ateusz jednak nie zna owych magazynów (τὰ ἀποκείμενα), ale Bóg i Władca, jeśli tylko zechce, może przywrócić do stanu początkowego tę substancję, która tylko Jemu jest widoczna (Θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνῳ ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον)”, BOK 24, s. 317.

³⁶¹ Por. R. M. Grant, *The heresy of Tatian*, „Journal of Theological Studies (New Series)” 5 (1954), s. 62–68; E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*, London–New York 2003, s. 22–45.

(*Mowa do Greków* 20, 2), z rajem gnostyckim według Theodota, jest błędna, gdyż Tacjan raczej sugerował biblijny ogród w Eden, a nie gnostycki „raj” / „czwarte niebo”. Podobnie nie ma paraleli pomiędzy zastosowaniem przez Tacjana Pawłowego sformułowania o „przyobleczeniu ciała w nieśmiertelność” (*Mowa do Greków* 20, 6; por. 2 Kor 5, 2–4) a egzegezą walentyńską o wyzwoleniu boskich cząstek zagubionych w ciele pneumatyków i symbolicznej interpretacji małżeństwa pomiędzy pneumatykiem a boskim partnerem³⁶².

W *Mowie do Greków* 5 Tacjan powtarza protologiczne i kosmologiczne poglądy Justyna Męczennika o Logosie. Podobne zależności ucznia od mistrza widać również w Tacjanowym opisie stworzenia jako uporządkowania materii, opisie końca świata, opisie dnia sądu oraz opisie fizycznych jakości zmartwychwstania. Eschatologia Tacjana nie ma natomiast odniesienia do, obecnych u Justyna, dwóch paruzji, drugiego millenaryzmu i odniesień apokaliptycznych. Idea obdarzenia przez Boga każdej rzeczy stworzonej duszą materialną powstała u Tacjana prawdopodobnie pod wpływem idei stoickich. Podobnie jak u Justyna, także u Tacjana nie ma natomiast odniesień do gnostyckiej kosmologii. Optyka eschatologii Tacjana, jak wcześniej Justyna, pozostaje soteriologiczna³⁶³.

W *Mowie do Greków* znajdujemy zatem następujący zarys kosmologii i nauki o eschatologicznym niebie. Bóg stworzył bezładną i bezkształtną materię (τὴν ὕλην δὲ ἀντὴν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προβεβλημένην), z której (ἐξ ὕλης) następnie ukształtował wszechświat (τοῦ κόσμου) uporządkowany i piękny (ἄπορον καὶ ἀσχημάτιστον)³⁶⁴. W ten sposób z materii powstały też niebo i gwiazdy (ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα)³⁶⁵. Bóg, tworząc rzeczy materialne, nadawał im splendor i strukturalną funkcjonalność według zasady harmonii (κατ’ οἰκονομίαν συμφωνίας ἐστὶν ἁρμονία) w jednym

³⁶² Por. E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century...*, dz. cyt., s. 71–74 (por. też Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota* 51,1, w: SCH 23, s. 164; ŻMT 22, tłum. i oprac. P. Siejkowski, Kraków 2001, s. 60).

³⁶³ Por. L. W. Barnard, *Justin Martyr’s Eschatology*, „Vigiliae Christianae” 19 (1965), s. 86–98; S. P. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Aldershot 1992, XI; E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century...*, dz. cyt., s. 130–133.

³⁶⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,2, w: PG 6, k. 829C; BOK 24, s. 323.

³⁶⁵ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12, 2, w: PG 6, k. 832A; BOK 24, s. 323.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

organizmie wszechświata³⁶⁶, a każda z rzeczy stworzonych otrzymała swego materialnego ducha³⁶⁷. Z woli Stwórcy obecny świat dobiegnie kresu, rozpadnie się i zostanie przez Boga osądzony³⁶⁸. Po zmartwychwstaniu ciało człowiek ze względu na swe czyny ma otrzymać „nieśmiertelność z radością albo nieśmiertelność z cierpieniem (τοῦθ' ὁπότ' ἂν μέλλωσι κολλάεσθαι παρὸν αὐτοῖς, οὐ μεθέξουσιν αἰδίου ζωῆς, ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες)”³⁶⁹.

Eschatologiczne niebo, zdaniem Tacjana, stanowi rodzaj Bożej nagrody za dobre życie (por. *Mowa do Greków* 20, 4), stąd autor ten wypukła przede wszystkim jakość życia wiecznego. Podobnie jak u Justyna Męczennika, także i u Tacjana dostrzegamy brak soteriologii łaski (gdzie szczęśliwa wieczność jest konsekwencją wyboru Jezusa), natomiast obserwujemy perspektywę moralnego zasługiwania na szczęśliwe życie wieczne. Eschatologia moralistycznego zasługiwania jest u Tacjana podyktowana prawdopodobnie przyjętą przezeń literacką formą apologii, w ramach której autor ten bardziej próbuje przybliżyć chrześcijańskie przesłanie przez bliższe filozofii antycznej rozsądne postępowanie moralne, niż używać wynikających z objawienia argumentacji darmowej łaski i więzi z Jezusem. Opis wizji takiego wypracowanego przez zasługi nieba znajdujemy w *Mowie do Greków* 20, 4–6:

„20.4. Toteż, jeśli tęskniąc za owym pierwotnym stanem życia, chcemy do niego powrócić, powinniśmy odrzucić wszystko, cokolwiek by temu przeszkadzało. Niebo, o człowiecze, nie jest nieskończone, ale skończone i ograniczone. Ponad nim istnieją wyższe światy, które nie mają zmieniających się pór roku (to właśnie z ich powodu powstają równe choroby), ale panuje tam łagodny klimat, bez przerwy trwa dzień i ciągle

³⁶⁶ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,3, w: PG 6, k. 831AB; BOK 24, s. 324.

³⁶⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,8, w: PG 6, k. 832C; „Choć więc jeden i ten sam duch jest w gwiazdach, aniołach, roślinach i wodzie, ludziach i zwierzętach, to jednak posiada w sobie różnice (Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις · ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ ταῦτόν, διαφοράς ἐν αὐτῷ κέκτηται)”, BOK 24, s. 325; Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,3, w: PG 6, k. 832B; „πνεύματος μετέιληφεν ὑλικοῦ”, BOK 24, s. 324.

³⁶⁸ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 12,7, w: PG 6, k. 832C; BOK 24, s. 324.

³⁶⁹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 14,5, w: PG 6, k. 830BC; BOK 24, s. 327.

panuje światłość niedostępna ludziom z dołu. 20.5. Geografowie próbowali na miarę ludzkich sił opisać te rejony, ale ponieważ nie potrafili powiedzieć nic o tym, co jest ponad nimi (ze względu na niemożliwość osobistej obserwacji), określili je jako odpływy, zalewy czy morza, z których jedno jest jakby lazurowe, inne zaś wypełnione mułem, wreszcie jeszcze inne jako miejsca spalone ogniem lub zimne i mroźne. 20.6. My natomiast poznaliśmy te rzeczy nieznanne dzięki nauczaniu proroków, którzy, wiedząc doskonale, że jeśli razem z duszą Duch niebieski przyjmie ciało jako odzienie i pancerz chroniący je przed śmiercią przyoblecze w nieśmiertelność, przepowiedzieli podobne rzeczy również innym duszom. Jeśli więc rzeczą możliwą dla każdego, kto jest nagi, przyoblec się w ten pancerz i powrócić do dawnego stanu, w jakim na początku został stworzony³⁷⁰.

Niebo, w jakie wierzył Justyn, stanowiłoby dla człowieka powrót do kiedyś utraconego („powrócić do dawnego stanu, w jakim na początku został stworzony”, *Mowa do Greków* 20, 6), a teraz utęsknionego „pierwotnego stanu życia”, czyli przede wszystkim do „nieśmiertelności i posiadania przynajmniej częściowego udziału w życiu samego Boga” (por. *Mowa do Greków* 7, 1). Tacjan, odwołując się prawdopodobnie do 1 Kor 15, 53–54, podkreśla jakość „nieśmiertelności” zbawionych, którą uzyskują oni dzięki ściślej więzi ciała i duszy z Duchem niebieskim, dzięki Któremu ciało staje

³⁷⁰ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 20,4–6, w: PG 6, k. 852BC; „Καὶ χρή λοιπὸν ἡμᾶς, ἐπιποθήσαντας τὸ ἀρχαῖον, παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδὼν γινόμενον. Οὐκ ἔστι γὰρ ἄπειρος ὁ οὐρανὸς, ὃ ἄνθρωπε, πεπερασμένος δὲ, καὶ ἐπὶ τέρματι. Τὰ δὲ ὑπὲρ τοῦτον, αἰῶνες οἱ κρείττονες, οὐ μεταβολὴν ὥρων ἔχοντες, δι’ ὧν ποικίλαι νόσοι καθίστανται, πάσης δὲ εὐκρασίας μετεληφότες ἡμέραν ἔχουσι διαμένουσιν, καὶ φέγγος τοῖς ἐντεῦθεν ἀνθρώποις ἀπρόσιτον. Οἱ μὲν οὖν τὰς γεωγραφίας ἐκπονήσαντες, μέχρις ἣν δυνατόν ἀνθρώπῳ, τῶν χωρίων τὴν ἀναγραφὴν ἐποίησαντο. Τὰ δὲ ἐπέκεινα λέγειν οὐκ ἔχοντες διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας, ἀμπώτεις ἠτιάσαντο, καὶ θαλασσῶν τὴν μὲν πρᾶσώδη, τὴν δὲ πηλώδη τόπων δὲ, τῶν μὲν τὸ ἔκπυρον, τῶν δὲ τὸ ψυχρὸν καὶ διαπεπηγός. Ἡμεῖς δὲ τὰ ὑφ’ ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν· οἵτινες ἅμα τῇ ψυχῇ πεπεισμένοι, ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν κεκτήσεται, τὰ ὅσα μὴ ἐγίνωσκον αἱ λοιπαὶ ψυχὰς, προὔλεγον. Δυνατὸν δὲ παντὶ γυμνητεῖοντι κτήσασθαι τὸ ἐπικόσμημα, καὶ πρὸς τὴν συγγένειαν τὴν ἀρχαίαν ἀναδραμεῖν”, BOK 24, s. 334.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

się odzieniem i pancerzem nieśmiertelności („jeśli razem z duszą Duch niebieski przyjmie ciało jako odzienie i pancerz chroniący je przed śmiercią przyoblecze w nieśmiertelność”, *Mowa do Greków* 20, 6).

Tacjan nie nazywa nieba „ogrodem w Eden”, choć w jego opisie przyjmuje ono niektóre z charakterystyk zarówno biblijnego ogrodu z Rdz 2, 8–15 (woda; łagodny klimat), jak i Niebieskiego Miasta z Ap 21 (ciągły dzień; światłość). Eschatologiczne niebo jest zatem gdzieś powyżej ziemi (por. „ciągle panuje światłość niedostępna ludziom z dołu”, *Mowa do Greków* 20, 4), jest niemożliwe do opisanja przez ludzi z ziemi, gdyż „jest ponad nimi; ze względu na niemożliwość osobistej obserwacji” (*Mowa do Greków* 20, 5), jest „skończone i ograniczone”, choć istnieją ponad nim wyższe światy z niezmiennymi porami roku, łagodnym klimatem, ciągłym dniem i ciągłą światłością (*Mowa do Greków* 20, 4). Jest natomiast możliwe do jakiegoś wstępnego poznania w wierze („My natomiast poznaliśmy te rzeczy nieznanne dzięki nauczaniu proroków”, *Mowa do Greków* 20, 6).

2.2.4. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* – Chrystus wprowadza zbawionych na wyżyny niebiskie

W tekście *Homilii Paschalnej*³⁷¹ (napisanej pomiędzy rokiem 160 a 170)³⁷², która jako gatunek literacki bliższa jest deklamacji liturgicznej (np. późniejszemu, gallikańskiemu *Exsultet* vel *Praeconium Paschale*³⁷³), Meliton, biskup Sardes, typologicznie objaśniał opis zabicia baranka paschalnego, a następnie zgodnie z tym samym kluczem interpretacyjnym (wzór

³⁷¹ Melito Sardensis, *De Pascha*, w: SCh 123. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler, Paris 1966; przekład polski Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK, 10, s. 308–333.

³⁷² Tak sądził Otto Perler, *Introduction*, w: SCh 123, s. 24.

³⁷³ Por. R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Introduzione, traduzione e commento di R. Cantalamessa, Roma 1991, s. 16. Najstarsze manuskrypty zawierające *Exsultet* pochodzą z liturgii gallikańskiej z VII wieku (por. *The Bobbio Missal: Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, ed. Y. Hen, R. Meen, Cambridge 2004; G. Fuchs, H. M. Weikmann, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 2005²).

i zapowiedź dopełnione przez urzeczywistnienie) opisywał, jak figury i zapowiedzi zbawczych wydarzeń ST realizowały się w NT³⁷⁴.

Terminy odnoszące się do nieba

Nazewnictwo stosowane przez Melitona ma pochodzenie nowotestamentalne: „wyżyny niebieskie (τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν)”³⁷⁵, „Chrystus powyżej” (τὸν ἄνω Χριστόν)”³⁷⁶, „niebo (τὸν οὐρανὸν)”³⁷⁷, „niebiosa (οἱ οὐρανοί)”³⁷⁸, „Jerozolima powyżej (τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ)”³⁷⁹.

Meliton wspomina też o „raju” (τὸν παράδεισον) znajdującym się „na wschodzie, w Edenie (κατὰ ἀνατολῆς ἐν Ἐδεμ)”, czyli specjalnym miejscu stworzonym przez Boga, gdzie człowiek „żył w szczęśliwości” (ἐκὲν τρυφᾶν)³⁸⁰. Meliton zgodnie z teologią biblijną przekazuje, iż nie była to jednak rzeczywistość eschatologicznie ostateczna. W jego interpretacji raj byłby znajdującym się poza tym światem „na wschodzie” (κατὰ ἀνατολῆς) miejscem pierwszej, niestety nieudanej dla człowieka, próby wierności wobec Boga (poprzez zły wybór moralny, złamanie przykazania i nieposłuszeństwo Bogu). Natomiast doczesny świat (dosłownie „ten świat” – τοῦτον τὸν κόσμον) byłby miejscem, gdzie po wyrzuceniu z raju człowiek

³⁷⁴ Por. O. Perler, *Introduction*, w: SCH 123, s. 29–32.

³⁷⁵ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47, w: SCH 123, s. 84; BOK 10, s. 317; Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 70, w: SCH 123, s. 98 (por. Ef 1, 20); BOK 10, s. 322 (por. Mk 16, 19; Dz 1, 11; 1 Tm 3, 16); Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 100, w: SCH 123, s. 120; BOK 10, s. 329; Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 102, w: SCH 123, s. 122; BOK 10, s. 330; Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 103, w: SCH 123, s. 122; BOK 10, s. 330 (por. Ef 4, 8–10); Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 104, w: SCH 123, s. 124; BOK 10, s. 331 (por. Mk 16, 19; Dz 1, 2. 11. 22; 1 Tm 3, 16).

³⁷⁶ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 45, w: SCH 123, s. 84; BOK 10, s. 316 (por. Ap 21, 22).

³⁷⁷ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47, w: SCH 123, s. 84; BOK 10, s. 317 (por. Rdz 1, 2; 2, 4).

³⁷⁸ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 98, w: SCH 123, s. 118; BOK 10, s. 329 (por. Ps 17, 14).

³⁷⁹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 45, w: SCH 123, s. 84; BOK 10, s. 316 (por. Ga 4, 26; Hbr 12, 22; Ap 3, 12; 21, 2–5).

³⁸⁰ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47, w: SCH 123, s. 84.86; „(...) Bóg przez swoje Słowo stworzył na początku niebo i ziemię i wszystko, co w nich jest, a następnie ulepił z prochu ziemi człowieka i jego kształtowi dał tchnienie życia. Tego człowieka umieścił w raju, na wschodzie, w Edenie, aby żył tam szczęśliwie”, BOK 10, s. 317 (por. Rdz 2, 8. 16).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

został wtrącony „jak w więzienie dla skazańców (ὥς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων)”³⁸¹.

Chrystus – sposobem na wejścia człowieka do nieba

Meliton, w kontekście zestawień typologicznych ST z NT, wspominał o niebie jedynie okazjonalnie, wskazując, że tajemnica zbawienia jest związana z Paschą Chrystusa, której znaczenie wywodził on „od παθεῖν (doznać cierpienia) pochodzi πάσχειν (cierpieć albo obchodzić Paschę)”³⁸², a sposobem na wejście człowieka do nieba („na wyżyny niebieskie – τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν”) jest jedynie Chrystus³⁸³. Dlatego po Jego przyjściu na ziemię święte miejsca i dobra Izraela „świątynia na ziemi (ὁ κάτω ναός)”,

³⁸¹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 48, w: SCh 123, s. 86; „Ponieważ zaś człowiek jest z natury skłonny do przyjmowania dobrego i złego, jak skiba ziemi przyjmująca ziarno ze stron obu, przyjął też doradcę wrogię i żarłocznego: a dotknąwszy drzewa, przekroczył przykazanie i stał się nieposłuszny Bogu. Został więc wyrzucony [i wtrącony] w ten świat, jak w więzienie dla skazańców (Ἐξεβλήθη οὖν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὥς εἰς δεσμωτήριον καταδίκων)”, BOK 10, s. 317 (por. Rdz 3; Mt 13, 24–30).

³⁸² Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 46, w: SCh 123, s. 84; BOK 10, s. 317. Zgodnie z terminem średnio-hebrajskim פָּסַח (polskim „przejsć”, „skoczyć”) znaczenie terminu פָּסַח (syryjskim *pešhā*; palestyńsko-aramejskim *psh*’ i *pzh*’; LXX (zw.) i NT πάσχα; J. Flawiusz i LXX φάσε > φάσεχ; Wulgata *phase*, *pase*) należy tłumaczyć jako „przejście”. Por. פָּסַח i פָּסַח, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, [red. nauk. wyd. pol. P. Dec], Warszawa 2008, s. 35–36 (Prymasowska Seria Biblijna [dalej: PSB] 30). Natomiast Meliton użył w tekście terminu πάσχειν („czynić Paschę”, co ciekawe G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1991¹⁰ nie odnotowuje tego znaczenia), co zauważył natomiast R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978 (Traditio Christiana III), s. 22, przypis 1. Ten ostatni badacz podkreśla, że naiwne wyjaśnienie etymologii terminu *pascha* bierze się stąd, iż termin hebrajski byłby wyprowadzany od terminu greckiego – powstało najpierw u Filona Aleksandryjskiego, *De congressu eruditionis gratia* 106 („Pascha duszy oznacza przejście od wszelkiej pasji i od wszelkiej rzeczy zmysłowej w kierunku «dziesiątego, czyli w kierunku tego, co jest inteligibilne i boskie»”), zostało następnie przejęte przez środowisko azjatyckich kwartodecymanów. Pomimo krytyki takiej etymologii, jaką w III wieku przeprowadził Orygenes, schemat *pascha-pathos* przyjął się szczególnie w Kościele łacińskim.

³⁸³ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47, w: SCh 123, s. 84; „Dowiedzcie się zatem, kim jest ten, kto cierpi, i kim ten, kto z cierpiącym współcierpi i dlaczego Pan przyszedł na ziemię: aby przyoblekwszy się w cierpiącego wyniósł go na wyżyny niebieskie (ἵνα τὸν πάσχοντα ἀμφιασάμενος ἀρπάσῃ εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν)”, BOK 10, s. 317.

„ziemska Jerozolima (ἡ κάτω Ἱερουσαλήμ)”, „skąpe dziedzictwo (ἡ στενὴ κληρονομία)”, „nie w jednym miejscu i nie na małym strzępie ziemi (/ οὐ γὰρ ἐφ’ ἐνὶ τόπῳ οὐδὲ ἐν βραχεὶ σχοινίσματι)” stanowiły jedynie zapowiedź i straciły swą wartość, gdyż ich urzeczywistnieniem są miejsca i dobra uświęcone łaską Chrystusa („Chrystus powyżej / w niebie (τὸν ἄνω Χριστόν)”, „Jerozolima powyżej / niebieska” (τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ), „przeobfita łaska [Boża] (τὴν πλατείαν χάρις)”, „po najdalsze kresy ziemi i tam właśnie Bóg wszechmocny rozbił swój namiot przez Jezusa Chrystusa (/ ἀλλ’ ἐπὶ πάντα τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐκκέχυται ἡ χάρις αὐτοῦ καὶ ἐβταῦθα κατεσκήνωκεν ὁ παντοκράτωρ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)”³⁸⁴, nie-nawrócony Izrael jest martwy, a Chrystus po zmartwychwstaniu „wstał na wyżyny niebieskie (ἀνέβη εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν)”³⁸⁵,

Chrystus jako Ten, który zniszczył śmierć, zwyciężył i pozbawił mocy diabła i piekło – domenę tego ostatniego, jest też Tym, który oznajmia: „I wyniosłem człowieka na wyżyny niebieskie (καὶ ἀφαρπάσας τὸν ἄνθρωπον εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν)”³⁸⁶, „To Ja was wiodę na wyżyny niebieskie. To ja wam pokażę Ojca przedwiecznego. To ja was wskrzeszę moją prawicą (Ἐγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν. Ἐγὼ ὑμῖν δεῖξω τὸν ἀπ’ αἰώνων πατέρα. Ἐγὼ ὑμᾶς ἀναστήσω διὰ τῆς ἐμῆς δεξιᾶς)”³⁸⁷. Chrystus jako Stwórca nieba i ziemi i człowieka³⁸⁸ dokonuje dzieła zbawienia, które wieńczy swoim zmartwychwstaniem i wstąpieniem

³⁸⁴ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 45, w: SCH 123, s. 84; „Cenna świątynia na ziemi, a dziś bez wartości, gdyż jest Chrystus powyżej [w niebie], cenna ziemska Jerozolima, a dziś bez wartości, gdyż jest Jerozolima powyżej [niebieska], cenne skąpe dziedzictwo, a dziś bez wartości, gdyż przeobfita jest łaska. Nie w jednym bowiem miejscu i nie na małym strzępie ziemi zamieszkała Chwała Boża, lecz Łaska Jego rozlała się aż po najdalsze kresy ziemi i tam właśnie Bóg wszechmocny rozbił swój namiot przez Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki. Amen”, BOK 10, s. 316–317.

³⁸⁵ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 100, w: SCH 123, s. 120; BOK 10, s. 329.

³⁸⁶ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 102, w: SCH 123, s. 122; BOK 10, s. 330.

³⁸⁷ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 103, w: SCH 123, s. 122; BOK 10, s. 330.

³⁸⁸ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 104, w: SCH 123, s. 124; „On jest Ten, który stworzył niebo i ziemię (ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), i ukształtował od początku człowieka (καὶ πλάσας ἐν ἀρχῇ τὸν ἄνθρωπον). (...) przez Niego Ojciec stworzył to, co jest od początku i aż na wieki (τὰ ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι αἰώνων)”, BOK 10, s. 330–331.

na wyżyny niebieskie³⁸⁹. Chrystus przebywający w niebie ma moc sądzenia i zbawienia wszystkiego³⁹⁰, a jako zasiadający po prawicy Ojca – objawia Ojca (dosłownie: „nosi Ojca i jest przez Ojca niesiony / Φορεῖ τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς φορεῖται”)³⁹¹.

Cechy Paschy Chrystusa – cechami zbawionych w niebie

Na zasadzie przeciwieństw i dopełnienia Paschy żydowskiej w Paszce Chrystusa – ta ostatnia, będąc znakiem i tajemnicą zbawienia dokonanego w Chrystusie³⁹², który jest Bogiem i człowiekiem (ὁ ἄνθρωπος θεός)³⁹³, zawierając Jego osobowe cechy, świadczy też pośrednio o cechach zbawionych przez Niego, gdyż On jest symbolem i zapowiedzią oraz modelem przyszłości, rzeczywistości i prawdziwości³⁹⁴, obdarzającym wie-

³⁸⁹ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 104, w: SCH 123, s. 124; „On powstał z martwych i wstąpił na wyżyny niebieskie (ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν)”, BOK 10, s. 331.

³⁹⁰ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 104, w: SCH 123, s. 124; „On zasiada po prawicy Ojca, On ma władzę sądzić i zbawić wszystko (ὁ ἔχων ἐξουσίαν πάντα κρῖναι <καὶ> σῶζειν)”, BOK 10, s. 331.

³⁹¹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 105, w: SCH 123, s. 126; BOK 10, s. 331. Zdaniem Raniera Cantalamessy, *Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du II^e siècle*, w: R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri* Milano 2006, s. 241–263 (Studia Patristica Mediolanensia 26), chrystologia Melitona była wybitnie antygnostycka, o czym świadczą rozwijanie w *Homilii Paschalnej* tematyki boskości Chrystusa, Jego Wcielenia z Maryi, Jego doskonałego człowieczeństwa oraz koegzystencji Jego dwóch natur,

³⁹² Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 5–6, w: SCH 123, s. 62.64; „5. Zamiast baranka Bóg przyszedł, i zamiast owcy człowiek, a w człowieku Chrystus, który ogarnie wszystko. 6. Tak więc zabicie baranka i uroczystość Paschy i litera Prawa wypełniły się w Chrystusie Jezusie, do którego zmierzało wszystko w Starym Prawie, a tym bardziej jeszcze w porządku nowym”, BOK 10, s. 309.

³⁹³ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 7–9, w: SCH 123, s. 64; „7. Prawo bowiem także stało się Słowem, stare stało się nowym – jedno i drugie wyszło z Syjonu i z Jeruzolimy – i przykazanie stało się łaską, i figura rzeczywistością, i baranek Synem, i owca człowiekiem, i człowiek Bogiem. 8. Zaiste, zrodzony jak Syn, prowadzony na rzeź jak baranek, złożony na ofiarę jak owca, i pogrzebany jak człowiek, powstał z martwych jak Bóg, gdyż z natury był Bogiem i człowiekiem. 9. On sam jest wszystkim: prawem, jako że sądzi, Słowem, jako że uczy, łaską jako że zbawia, Ojcem, jako że daje życie, Synem, jako że otrzymuje życie, barankiem, jako że cierpi, człowiekiem, jako że jest pogrzebany, Bogiem, jako że zmartwychwstaje”, BOK 10, s. 309.

³⁹⁴ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 35–38, w: SCH 123, s. 78.80; BOK 10, s. 314–315.

rzących Mu – Jego darami: odpuszczenia grzechów, zbawienia, życia, zmartwychwstania, światła, wejścia na wyżyny niebieskie, ukazania Ojca przedwiecznego³⁹⁵.

Meliton wymienia cztery podstawowe cechy Paschy Chrystusa, jest ona: „nowa (καινόν)”, „wieczna (αἰδιόν)”, „niezniszczalna (ἄφθαρτον)”, „nieśmiertelna (ἀθάνατον)”³⁹⁶. Cechy Paschy Chrystusa są objaśnione przez Melitona na zasadzie antytezy w kluczu chrystologicznym. I tak: (1) nowa, gdyż: „nowa według Słowa (καινόν δὲ κατὰ τὸν λόγον)”³⁹⁷, „nowe jest Słowo (καινὸς δὲ ὁ λόγος)”³⁹⁸; (2) wieczna, gdyż: „wieczna jako łaska (αἰδιόν διὰ τὴν χάρις)”³⁹⁹; (3) niezniszczalna, gdyż: „niezniszczalna przez życie Pana (ἄφθαρτον διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωήν)”⁴⁰⁰, „Pan niezniszczalny (ἄφθαρτος ὁ κύριος)”⁴⁰¹; (4) nieśmiertelna, gdyż: „nieśmiertelna przez powstanie z martwych (ἀθάνατον διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν)”⁴⁰², „jako Bóg zmartwychwstały (ἀναστὰς ὡς θεός)”⁴⁰³. W innym miejscu homilii Meliton zaznacza, iż Chrystus, dokonując zbawienia, obdarza

³⁹⁵ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 103, w: SCh 123, s. 122; „Ja bowiem jestem waszym odpuszczeniem, Ja – Pascha zbawienia, Ja – baranek za was ofiarowany, Ja – wasz okup, Ja – życie wasze, Ja – zmartwychwstanie wasze, Ja – światło wasze, Ja – zbawienie wasze, Ja – król wasz. To ja was wiodę na wyżyny niebieskie, To Ja wam pokażę Ojca przedwiecznego. To Ja was wskreszę moją prawicą”, BOK 10, s. 330.

³⁹⁶ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 2, w: SCh 123, s. 60; „Nowa i stara, wieczna i przemijająca, zniszczalna i niezniszczalna, śmiertelna i nieśmiertelna jest tajemnica Paschy”, BOK 10, s. 308.

³⁹⁷ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 3, w: SCh 123, s. 60; „Stara według Prawa, nowa według Słowa”, BOK 10, s. 308.

³⁹⁸ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 4, w: SCh 123, s. 62; „Stare jest Prawo, nowe jest Słowo”, BOK 10, s. 308.

³⁹⁹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 3, w: SCh 123, s. 60; „Przemijająca jako figura, wieczna jako łaska”, w: SCh 123, s. 60; BOK 10, s. 308. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 4, w: SCh 123, s. 62; „Przemijająca figura, wieczna łaska (πρόσκαιρος ὁ τύπος αἰδιός ἡ χάρις)”, BOK 10, s. 308.

⁴⁰⁰ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 3, w: SCh 123, s. 60; „Zniszczalna przez zabicie baranka, niezniszczalna przez życie Pana”, BOK 10, s. 308.

⁴⁰¹ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 4, w: SCh 123, s. 62; „Zniszczalna owca, Pan niezniszczalny”, BOK 10, s. 308.

⁴⁰² Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 3, w: SCh 123, s. 62; „Śmiertelna przez pogrzebanie w ziemi, nieśmiertelna przez powstanie z martwych”, BOK 10, s. 308.

⁴⁰³ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 4, w: SCh 123, s. 62; „Zabity jako baranek, jak Bóg zmartwychwstały «Jak baranek na rzeź prowadzony», a przecież nie był barankiem; i jak «owca niema», a przecież nie był owcą”, BOK 10, s. 308 (por. Iz 53, 7; Dz 8, 32).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

zbawionych cechami: „wolnością (ἐλευθερίαν)”, „światłością (φῶς)”, „życiem (ζωήν)”, „wiecznym królowaniem (βασιλείαν αἰώνιαν)”, „nowymi kapłanami (ἱεράτευμα καινὸν)” i „wiecznym ludem wybranym (λαὸν περιούσιον αἰώνιον)”⁴⁰⁴.

W swej deklamacji liturgicznej Meliton biskup Sardes, stosując typologiczną i chrystologiczną interpretację Pisma Świętego, rozwijał też okazyjnie wątki eschatologii końcowej. Do opisu nieba autor ten używał przestrzennej terminologii nowotestamentalnej („wyżyny niebieskie”, „Chrystus powyżej”, „niebo”, „niebiosa”, „Jerozolima powyżej”, „raj”). Meliton nauczał, że człowiek ma szansę zarówno na zbawienie, jak i eschatologiczne niebo jedynie dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa. Zbawieni w niebie posiadają charakterystyki paschalne: odpuszczenie grzechów, zbawienie, życie, zmartwychwstanie, światło, wejście na wyżyny niebieskie, ukazanie Ojca przedwiecznego. Dzięki Passze Chrystusa są one: nowe, wieczne, niezniszczalne i nieśmiertelne.

2.4.5. Atenagoras z Aten – życie wieczne za dobre czyny

Atenagoras był filozofem chrześcijańskim z Aten, zmarł po 180 roku. W patrologii przypisuje się mu autorstwo dwóch traktatów. W roku 177 napisał apologię zatytułowaną *Prośba z chrześcijanami*⁴⁰⁵, w której przy użyciu środków antycznej retoryki odpierał pogańskie zarzuty przeciwko chrześcijanom o ateizm (rozdziały 4–30), o kazirodztwo (rozdziały 31–34 i o antropofagię (rozdziały 35–36)⁴⁰⁶. Drugim jego dziełem, które powstało niedłu-

⁴⁰⁴ Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 68, w: SCh 123, s. 96.98; „On to wyprowadził nas z niewoli na wolność, z ciemności na światło, ze śmierci do życia, z tyranii do wiecznego królowania i uczynił nas nowymi kapłanami i ludem wybranym, wiecznym”, BOK 10, s. 321.

⁴⁰⁵ Athenagoras Philosophus, *Supplicatio pro Christianis*, w: SCh 379. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la resurrection des morts*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, Paris 1992, s. 70–209; przekład polski Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: PAX 24, tłum., wstęp i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 27–80.

⁴⁰⁶ Por. C. Bruni, *Atenagora, Introduzione*, w: *Gli apologeti greci*. Traduzione, introduzioni e note a cura di Clara Bruni, Roma 1986, s. 235–241 (Collana di Testi Patristici 59)

go po 177 roku jest traktat *O zmartwychwstaniu umarłych*⁴⁰⁷. Wątpliwości badaczy (np. wspomnianego już w pracy Granta, Williama R. Schoedela, Nicole Zeegers-Vander Vorst⁴⁰⁸) co do autorstwa Atenagorasa zostały drobniaczko rozpatrzone i przekonująco odrzucone przez Bernarda Pouderona⁴⁰⁹. Atenagoras wykazywał w traktacie, że chrześcijańska doktryna o zmartwychwstaniu ciał jest prawdziwa, a zmartwychwstanie jest celem stworzenia (rozdział 12), gdyż człowiek został stworzony dla życia wiecznego (rozdział 13), według zbawczej woli Boga (rozdział 14). Autor, przyjmując grecką antropologię dychotomiczną, udowadniał, że jeśli śmierć fizyczna rozdziela jedność ludzkiej duszy i ciała, to dzięki zmartwychwstaniu te dwa składowe elementy człowieka zostaną połączone na wiečność (rozdział 15). Argumentacją za zmartwychwstaniem jest również otrzymanie przez pełnego człowieka, tak w duszy i w ciele, wiecznego szczęścia i błogosławieństwa (rozdział 25)⁴¹⁰.

Kontekst teologiczny nauki o niebie w traktatach Atenagorasa

Ateński apologeta, czy to broniąc chrześcijaństwa przed fałszywymi zarzutami pogan, czy to starając się wykazać poganom prawdę o zmartwychwstaniu, przyjął w swych traktatach metodę, która bardziej posługiwała się kryteriami logiki i retoryki niż dowodzeniem z Pisma Świętego⁴¹¹. Teologicznie pierwszoplanową tematyką było dla Atenagorasa wykazanie

⁴⁰⁷ Athenagoras Philosophus, *De resurrection mortuorum*, w: SCh 379. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la resurrection des morts*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, Paris 1992, s. 214–317; przekład polski Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: PAX 24, tłum., wstęp i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 83–115.

⁴⁰⁸ Por. R. M. Grant, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras?*, „Harvard Theological Review” 47 (1954), s. 121–129; W. R. Schoedel, *Athenagoras. «Legatio» and «De resurrectione»*, Oxford 1972, XXV–XXXII; N. Zeegers-Vander Vorst, *Adversaires et destinataires du «De resurrectione» attribué à Athénagore d'Athènes*, „Salesianum” 57 (1995), s. 75–122, 199–250, 415–442, 611–656.

⁴⁰⁹ Por. B. Pouderon, *L'authenticité du «De resurrectione»*, w: B. Pouderon, *D'Athènes à Alexandrie. Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec 1997, s. 71–144.

⁴¹⁰ Por. C. Bruni, *Athenagora, Introduzione*, w: *Gli apologeti greci...*, dz. cyt., s. 241–243.

⁴¹¹ Por. L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, *Théologie Historique* 18, Paris 1972, s. 69–80; D. I. Rankin, *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, Farnham (GB)–Burlington (USA) 2009, s. 1–19, 41–72.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

jedyności Boga (por. *Prośba za chrześcijanami* 5; 9; 10), następnie ukazanie istnienia Syna Bożego i Ducha Świętego (*Prośba za chrześcijanami* 10, 3–5; 24, 2). Kolejną problematyką teologiczną, spotykaną już u wcześniejszych apologetów greckich II wieku, była kwestia istnienia aniołów dobrych i złych (zbuntowanych przeciw Bogu), wszystkich stworzonych pierwotnie przez Syna Bożego jako dobrzy słudzy Boga (*Prośba za chrześcijanami* 10, 5; 24, 5; 25, 1; 26, 1; 27, 2). Ważnymi zagadnieniami teologicznymi była wreszcie: kwestia życia stworzeń wspólnie z Bogiem (*Prośba za chrześcijanami* 31; 36; *O zmartwychwstaniu umarłych* 10; 13; 15; 16; 25) oraz moralność, która wypływa z posłuszeństwa Bogu (*Prośba za chrześcijanami* 11, 4; 34, 5; 35, 6). W wykładzie teologii chrześcijańskiej treści eschatologiczne były zatem uwarunkowane u Atenagorasa przyjętą metodą apologetyczną i polemiką z zarzutami pogańskimi. Wzmianki o eschatologicznym niebie i cechach jakościowych życia zbawionych nie są liczne i pojawiają się w obu traktatach przede wszystkim przy okazji omawiania zagadnienia wspólnego życia z Bogiem oraz moralności chrześcijańskiej.

Nauka o eschatologicznym niebie (terminy i koncepcje)

Według Atenagorasa, powołującego się na autorytet niestety niewymienionych z imienia czy tekstu proroków⁴¹², niebo składałoby się ze sklepień, o których jednak nic więcej autor ten nie mówi. Natomiast władzę „nad pierwszym sklepieniem nieba („τὸ πρῶτον τοῦτο στερῶμα”) otrzymała pierwotnie część aniołów odpowiedzialna za „zarząd nad materią i jej formami”, którzy z czasem zbuntowali się przeciw Bogu⁴¹³, „spadli z nie-

⁴¹² Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 24, w: SCh 379, s. 164; „My nic nie mówimy bez poparcia świadectwami, lecz donosimy o tym, co zostało wygłoszone przez proroków”, PAX 24, s. 63.

⁴¹³ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 24, w: SCh 379, s. 164; „Ów duch został stworzony przez Boga podobnie jak pozostali aniołowie, a powierzony mu został zarząd nad materią i jej formami. Bóg bowiem stworzył substancję aniołów dla sprawowania opieki nad tym, co urządził, a wszystko po to, by Bóg sprawował ogólną i główną opatrność nad wszystkim, natomiast ustanowieni przez Niego aniołowie opiekowali się poszczególnymi częściami wszechrzeczy. (...). Jedni, obdarzeni przez Boga wolną wolą, wytrwali przy tym, do czego Bóg ich stworzył i ustanowił, inni znieważyli substancję bytu oraz powierzoną im władzę: są to władca materii i zawartych w niej form oraz inni aniołowie, którzy otrzymali władzę nad tym oto pierwszym sklepieniem”, PAX 24, s. 62–63.

ba (οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν)”, „zamieszkują powietrze i ziemię (περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν)”, „nie mogą się wznieść ku sprawom niebieskim (οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι)”⁴¹⁴, upadłymi aniołami owładnęła namiętność, a ze związków z kobietami narodzili się giganci, których dusze są demonami⁴¹⁵. Jak widać, Atenagoras w opowiadaniu o upadku z nieba części aniołów, podobnie jak inni apologeti, poszedł w swoim wykładzie nie tylko za Rz 6, 4, ale także za apokryficzną *Księgą Henocha* 12, 4; 15, 3⁴¹⁶.

Zbawienie oraz życie wieczne są ujmowane przez Atenagorasa w kategoriach etycznej zasługi za dobre czyny. Dlatego chrześcijanie, „dla których normą życia jest Bóg, „Wielki Sędzia (τῷ μεγάλῳ παραδιδόναι)”, wobec którego w doczesności żyli oni „nienagannie i bez zarzutu (ἀνυπαίτιος καὶ ἀνεπίληπτος)”, nie „służąc ciału i krwi oraz (nie) ulegając chciwości lub namiętności (δουλεύοντας σαρκὶ καὶ αἵματι ἢ κέρδους ἢ ἐπιθυμίας)”, „jesteśmy przekonani, iż po wyzwoleniu z obecnego ciała będziemy wieść inne życie, doskonalsze od obecnego, życie niebiańskie, a nie ziemskie, bo będziemy trwać z Bogiem i przy Bogu niezłomni i nie doznając namiętności w duszy, nie jak istoty cielesne, chociaż i ciało mieć będziemy, ale jako Duch niebieski”⁴¹⁷. Obok typowo nowotestamentalnego przekonania, że wieczność to przebywanie z Bogiem, ateński apologeta odwołuje się pośrednio do poglądów stoików, którzy uważali, że prawdziwym mędrcem jest człowiek uwolniony od wszelkich namiętności⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 25, w: SCh 379, s. 164.166; „Owi więc aniołowie, którzy spadli z nieba, którzy zamieszkują powietrze i ziemię i nie mogą już wznieść się ku sprawom niebieskim, a nadto dusze gigantów są demonami tułającymi się po świecie”, PAX 24, s. 63 (por. Łk 10, 18).

⁴¹⁵ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 24, w: SCh 379, s. 164; „Otóż aniołami tymi owładnęło pożądanie kobiet i okazało się, że pokonała ich namiętność cielesna; natomiast wspomniany wyżej duch okazał się niedbały i występny w zarządzaniu sprawami, jakie zostały mu powierzone. Z tych więc, którymi owładnęła miłość do kobiet, narodzili się tak zwani giganci”, PAX 24, s. 63 (por. Rdz 6, 1–6).

⁴¹⁶ Por. B. Pouderon, SCh 379, s. 165, przypis 7.

⁴¹⁷ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31, w: SCh 379, s. 192; „πεπεισμεθα <δὲ> τοῦ ἐνταῦθα ἀπαλλαγέντες βίου βίον ἕτερον βιώσεσθαι ἀμείνونا ἢ κατὰ τὸν ἐνθάδε καὶ ἐπουράνιον, οὐκ ἐπίγειον, ὥς ἂν μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ ἀκλινεῖς καὶ ἀπαθείς τὴν ψυχὴν οὐχ ὥς σάρκες καὶν ἔχωμεν, ἀλλ’ ὥς οὐράνιον πνεῦμα μένωμεν”, PAX 24, s. 74.

⁴¹⁸ Por. S. Kalinkowski, PAX 24, s. 74, przypis 237.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Eschatologiczne niebo w teologii Atenagorasa z Aten to „trwanie” człowieka „z Bogiem i przy Bogu (ὥς ἂν μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ)”, co dla zbawionych okazuje się także zmianą jakościową ich życia – poprzez „wyzwolenie od obecnego życia (οὐ ἐνταῦθα ἀπαλλαγέντες βίου)” następuje kontynuacja życia, ale już odmienionego, „innego i doskonalszego od obecnego (βίον ἕτερον βιώσεσθαι ἀμείνονα ἢ κατὰ τὸν ἐνθάδε)”; zaczyna się „życie niebiańskie, a nie ziemskie (ἐπουράνιον, οὐκ ἐπίγειον)”, gdzie ludzie są „niezłomni i bez namiętności (ἀκλινείς καὶ ἀπαθείς)” w duszy i ciele⁴¹⁹, charakteryzują się też „niezniszczalnością (ἀφθαρσία)” i „niecierpiętlivością (ἀπαθεία)” duszy i ciała oraz brakiem potrzeby korzystania ze zwierząt⁴²⁰.

Szczególnie zostaje przez apologetę ateńskiego podkreślona nieśmiertelność człowieka jako powołanie do „wiecznego trwania (ἀεὶ διαμονήν)” z Bogiem, aby miał on udział w rozumnym życiu Boga i oglądał Bożą wspaniałość. Cecha ta wynika zdaniem Atenagorasa zarówno z bezpośredniej przyczyny stworzenia człowieka przez Boga⁴²¹, jak i z zamysłu Bożego,

⁴¹⁹ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31, w: SCH 379, s. 192; PAX 24, s. 74.

⁴²⁰ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 10, w: SCH 379, s. 250; „(...) po wyzwoleniu z niewoli, kiedy to ludzie staną się „nieśmiertelni” / „niezniszczalni” [w oryginale jest niezniszczalni (ἀφθάρτων) – uwaga Autora] i nie będą potrzebowali z nich korzystać [tj. z „istot pozbawionych rozumu i duszy” – dopowiedzenie Autora]. (...) Jeśli zatem dusza nie doznaje krzywdy, gdy przebywa w śmiertelnym i podlegającym cierpieniom ciele, to tym bardziej nie będzie jej doznawać, żyjąc w ciele nieśmiertelnym i nie doznającym cierpień (ἀφθάρτω καὶ ἀπαθεί συζῶσα οὐκ ἀδικηθήσεται). Również i ciało nie doznaje krzywdy: jeśli bowiem nie doznaje jej śmiertelne ciało współistniejące z nieśmiertelną duszą, to nie będzie też doznawać krzywdy ciało nieśmiertelne współistniejące z nieśmiertelną duszą”, PAX 24, s. 94–95.

⁴²¹ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 12, w: SCH 379, s. 262; „(...) bezpośrednią przyczyną stworzenia człowieka, ludzi jest ich życie, i to nie takie, które na krótko się zapala, a potem zupełnie gaśnie. Według mnie życie takie przydzielił Bóg istotom pełzającym, fruwającym i pływającym, ogólnie mówiąc wszystkim istotom nierozumnym; tym zaś którzy noszą w sobie obraz Stwórcy (por. Rdz 1, 26), którzy otrzymali w udziale rozum i zdolność rozumnej oceny, Stworzyciel udzielił wiecznego życia (ἀεὶ διαμονήν ἀπεκλήρωσεν ὁ ποιήσας), aby, poznając swego Stwórcę, jego moc i mądrość oraz posłuszni prawu i sprawiedliwości, mogli bez trudów istnieć wiecznie pełni cnót, którymi umocnili swoje poprzednie życie, choć wówczas przebywali w śmiertelnych i ziemskich ciałach”, PAX 24, s. 98. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 13, w: SCH 379, s. 266; „(...) jeśli więc Stwórca wszechświata stworzył człowieka po to, żeby człowiek miał udział w rozumnym życiu i żeby oglądał Jego wspaniałość i przejawiającą się we wszystkim mądrość oraz żeby trwał w tym oglądaniu zgodnie

o którym zapewnia wierzących sam Stwórca⁴²². Biorąc pod uwagę te dwie przesłanki, ateński apologeta doszedł do poprawnego biblijnie wniosku, że „natura stworzonych ludzi jest skutkiem samej przyczyny ich stworzenia, w naturze zaś stworzonych istot przejawia się sprawiedliwy sąd Stwórcy nad nimi oraz cel ich życia”⁴²³. Opisywana dalej dychotomicznie natura ludzka⁴²⁴ jako zbudowana z „nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała”⁴²⁵ dąży do „harmonijnej jedności całej istoty żywej oraz zgodności jej doznań”⁴²⁶. Dlatego przy założeniu konieczności zmartwychwstania ciał chrześcijaństwo

z zamysłem Stworzyciela i zgodnie z naturą, to trzeba uznać, że powodem stworzenia człowieka jest jego wieczne bytowanie, a przyczyną wiecznego bytowania jest zmartwychwstanie, bez którego człowiek nie mógłby trwale istnieć (ή μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τὴν εἰς αἰὲ διαμονήν, ἡ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, η-ς χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειεν ἄνθρωπος)”, PAX 24, s. 99.

⁴²² Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 13, w: SCH 379, s. 264; „(...) żywimy mocną nadzieję na «trwałe bytowanie w niezniszczalnej postaci» (ἐν ἀφθαρσίᾳ διαμονὴν ἐλπίζομεν βεβαίως [tłumacz PAX 24, S. Kalinkowski oddaje to sformułowanie jako „trwałe bytowanie w nieśmiertelnej postaci”, stąd moja niniejsza korekta]; nie wymyślamy go sobie, opierając się na ludzkich mniemaniach i nie mamimy się na próżno fałszywą nadzieją, lecz wierzymy mocno w niezawodną rękomię, którą jest zamysł naszego Stwórcy; zgodnie z tym zamysłem zbudował On człowieka z nieśmiertelnej duszy i z ciała (καθ’ ἣν ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος) oraz dał mu rozum i wrodzone prawo dla ocalenia i ochrony swych darów, zgodnych z rozsądnym i rozumnym życiem: wiemy doskonale, że nie stworzyłby takiej istoty żywej i nie udzieliłby jej wszystkiego, co niezbędne do przetrwania, gdyby nie chciał, aby stworzenie Jego przetrwało”, PAX 24, s. 99.

⁴²³ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 13, w: SCH 379, s. 266; „τῇ μὲν αἰτίᾳ τῆς γενέσεως ἡ τῶν γεννηθέντων ἄνθρώπων φύσις, τῇ δὲ φύσει τῶν γενομένων ἡ τοῦ ποιήσαντος ἐπὶ τούτοις δικαία κρίσις τούτοις τε πᾶσι τὸ τοῦ βίου τέλος”, PAX 24, s. 100.

⁴²⁴ Por. Platon, *Fajdros* 246C, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 71; Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* VI,32, „Τὰ εἰς ἑαυτόν”, tłum., objaśnienia M. Reiter, wstęp T. Sinko, Łódź 1948, s. 129 (por. też B. Pouderon, w: SCH 379, s. 272, przypis 2).

⁴²⁵ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 13, w: SCH 379, s. 264; „καθ’ ἣν ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ σώματος”, PAX 24, s. 99 (por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 15, w: SCH 379, s. 272; „κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ τὴν γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει”; „cała w ogóle natura ludzka zbudowana jest z nieśmiertelnej duszy i z ciała, które zostało zespolone z duszą w akcie stworzenia”, PAX 24, s. 102).

⁴²⁶ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 15, w: SCH 379, s. 274; „δὲ μία τίς ἐστὶν ἁρμονία τοῦ ζώου παντός καὶ συμπάθεια, καὶ τῶν ἐκ ψυχῆς φυομένων καὶ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐπιτελουμένων”, PAX 24, s. 102.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

oczekują „wiecznego istnienia człowieka w nieśmiertelności”⁴²⁷ oraz szczęścia wiecznego całego człowieka⁴²⁸.

Potępieni natomiast, czyli ludzie, którzy upadli i czynili przez życie zło, zostaną przez Boga ukarani „gorszym życiem pośród ognia”⁴²⁹, co jest prawdopodobnie aluzją do Mt 25, 31–45⁴³⁰. Według Atenagorasa kryterium sądu nad każdym człowiekiem będą jego czyny, wyznaczające cel życia ludzkiego, w zależności od których otrzyma on „nagrodę lub karę”⁴³¹.

W tak budowanej eschatologii końcowej nauka o eschatologicznym niebie była niewątpliwie uwarunkowana w traktatach Atenagorasa z Aten, podobnie jak wcześniej choćby u Justyna czy u Taczjana, samą apologią jako gatunkiem prowadzenia rozumowania. Poganom chrześcijański apologeta starał się przybliżyć etykę sprawiedliwości i posłuszeństwa przykazaniom Bożym, jako zapisanym w naturze człowieka. Szczęśliwa wieczność, również zapisana w naturze człowieka, byłaby zatem efektem konsekwentnych ludzkich wyborów dokonywanych w życiu doczesnym. Po raz kolejny,

⁴²⁷ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 16, w: SCh 379, s. 278; „τῶν ἀθανάτων διαμονῇ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαμονήν”, PAX 24, s. 103.

⁴²⁸ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 25, w: SCh 379, s. 312; „Celem człowieka nie jest też szczęście duszy oddzielonej od ciała (οὐ μὴν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος); przedmiotem naszych rozważań nie było wszak życie albo cel jednego z dwóch elementów, z których został zbudowany człowiek, lecz życie i cel istoty złożonej z obydwu składników (ἑσκοποῦμεν ζωὴν ἢ τέλος, ἀλλὰ τοῦ συνεστῶτος ἐξ ἀμφοῖν)”, PAX 24, s. 114.

⁴²⁹ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31, w: SCh 379, s. 192; „(...) albo że upadłszy wraz z innymi wieść będziemy gorsze życie pośród ognia (ἢ συγκαταπίπτοντες τοῖς λοιποῖς χεῖρωνα καὶ διὰ πυρὸς); Bóg bowiem nie stworzył nas niedbale jak owce czy juczne zwierzęta, byśmy mieli zginąć i zostać unicestwieni; a skoro takie są nasze przekonania, to nie jest prawdopodobne, byśmy rozmyślnie popełniali zło i sami wydawali siebie Wielkiemu Sędziemu na ukaranie”, PAX 24, s. 74. W poglądzie o unicestwieniu zwierząt w wieczności Atenagoras powtarza opinię Justyna Męczennika, *1 Apologia* 43,8.

⁴³⁰ Jak zauważa B. Pouderon, w: SCh 379, s. 192, przypis 2, podobne odwołanie znajdujemy wcześniej także u Justyna Męczennika, *2 Apologia* 1,2.

⁴³¹ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 25, w: SCh 379, s. 316; „Nie przekreśliła przecież wspólnego wszystkim przeznaczenia wielka rzesza tych, którzy odstępują od właściwego im celu, bo sąd dotyczy każdego człowieka z osobna i każdy człowiek otrzymuje należną nagrodę lub karę za dobre albo złe uczynki dokonane w życiu (ἰδιαζούσης τῆς ἐπὶ τούτοις ἐξετάσεως καὶ τῆς ἐκάστῳ συμμετρομένης ὑπὲρ τῶν εὐ ἢ κακῶς βεβιωμένων τιμῆς ἢ δίκης)”, PAX 24, s. 115.

prawdopodobnie ze względu na apologetyczność wywodu teologicznego, została zagubiona, czy też pominięta, biblijna podstawa usprawiedliwienia dokonującego się przede wszystkim przez wiarę w Jezusa i uczynki jako konsekwencje wyborów wiary.

2.2.6. Teofil z Antiochii – *Do Autolika* – powrót do raju w nieśmiertelności, w perspektywie nieba?

Szósty po św. Piotrze biskup Antiochii (169–183/185), jest autorem trzech ksiąg apologii *Do Autolika*⁴³², ukończonej krótko po śmierci cesarza Marka Aureliusza (17 marca 180 roku). W patrologii nie jesteśmy dziś w stanie określić osoby adresata dzieła (czy Autolik to postać autentyczna czy fikcyjna?). Teofil w swoim dziele bronił sensowności chrześcijaństwa odmiennie niż większość apologetów greckich II wieku, nie filozoficznie, lecz biblijnie i chronologicznie. Apologeta skupiał się na pozytywnej wykładni wiary chrześcijańskiej, używając prostego i obrazowego języka. Wersją Biblii ST używaną przez Teofila była LXX, do NT spotykamy 60 odniesień (13 z MT, 47 głównie z tekstów św. Pawła)⁴³³. Odpierając w pierwszej księdze zarzuty antychrześcijańskie, autor starał się zarazem wyjaśniać motywy swej wiary, koniecznej, aby rozpoznać Boga poprzez Jego dzieła, nieodzownej do przyjęcia zmartwychwstania. W drugiej księdze biskup Antiochii krytykował politeizm, mitologię oraz poglądy pogańskich filozofów, poetów i historyków. Ich sprzecznym naukom apologeta przeciwstawiał teksty biblijne, które interpretował przede wszystkim literalnie. W trzeciej księdze

⁴³² Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum libri III*, w: SCh 20. Théophile d'Antioche, *Trois livres a Autolykus*, texte grec, introduction et notes de G. Bardy, traduction de J. Sender, Paris 1948; przekład polski *Do Autolika*, w: *Pierwsza apologia grecka...*, dz. cyt., BOK, 24, s. 373–384 [wstęp], s. 385–464 [tekst].

⁴³³ Por. N. Zeegers, *Les trois cultures de Théophile d'Antioche*, w: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, ed. J. Doré, B. Pouderon, Paris 1998, s. 159; F. R. Prostmeier, *Gen 1–3 in Theophilus von Antiochia „An Autolykos“*. *Beobachtungen zu Text und Textgeschichte der Septuagintagenesis*, w: *Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum / Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity*, ed. J. de Vries, M. Karrer, Missoula (Montana) 2013, s. 359–393 (Septuagint and Cognate Studies 60).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

apologeta antiocheński dowodził wyższości moralnej chrześcijaństwa nad politeizmem⁴³⁴.

Kontekst teologiczny nauki o niebie w traktacie Teofila

Prezentowana w księgach *Do Autolika* teologia Teofila była uwarunkowana obroną monoteizmu przeciwko politeizmowi i bałwochwalstwu, a także krytyką dualizmu teologicznego Marcjona (Teofil podkreślał tożsamość Boga Ojca i Stwórcy) oraz wątkami judaizmu hellenistycznego (Bóg z jednej strony był przedstawiany w kategoriach średniego platonizmu jako niezmienny i niepojęty, niewidzialny, niestworzony i niewysłowny, a z drugiej był opisywany jako Stwórca wszechświata i człowieka, opiekujący się stworzeniem za pomocą swego Logosu). Teofil, jako pierwszy autor chrześcijański, użył terminu „triada” (τῆς τριάδος) w odniesieniu do „Boga, Jego Logosu i Jego Mądrości”⁴³⁵.

Nauka o niebie w tekście *Do Autolika* jest urywkowa i drugoplanowa, jej wątki są poruszane przez Teofila przy okazji jego wykładu o Bogu (*Do Autolika* I, 4, 3; I, 7, 4), wykładu o wierze w zmartwychwstanie (*Do Autolika* I, 8, 3; I, 13, 9–10) oraz przy nauczaniu o stworzeniu przez Logos świata (*Do Autolika* II, 10, 8; II, 11, 1; II, 13, 1–7) i człowieka (*Do Autolika* II, 19, 5; II, 20, 1; II, 22, 1–2; II, 23, 1; II, 24, 1–8; II, 25, 2. 4 – 5. 8; II, 26, 1–4; II, 27, 1–7).

Bóg transcendentny wobec nieba i raj

Teofil, mówiąc o chrześcijańskiej wierze w Boga jako jedyne Stwórcę, przypomniał biblijną naukę o transcendencji Boga wobec całego stworzenia. Wychodząc najpierw od filozoficznego opisu Boga jako nie mającego początku, niestworzonego, niezmiennego i nieśmiertelnego, przeszedł dalej do teologicznego opisu Boga jako jedyne Pana, Ojca, Założyciela i Stwórcy, Najwyższego i Wszechmocnego, który wszystko podtrzymuje w istnieniu⁴³⁶.

⁴³⁴ Por. L. Misiarczyk, *Teofil z Antiochii, Do Autolika – Wstęp*, w: *Pierwsi apologetycy...*, dz. cyt., BOK, 24, s. 373–379.

⁴³⁵ Por. L. Misiarczyk, *Teofil z Antiochii, Do Autolika – Wstęp*, w: *Pierwsi apologetycy...*, dz. cyt., BOK, 24, s. 379–382; Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 15, 4, w: SCh 20, s. 130; BOK 24, s. 414.

⁴³⁶ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I, 4, 1–3, w: SCh 20, s. 64; BOK 24, s. 387–388.

Kontynuując dowodzenie za pomocą dosłownej argumentacji biblijnej (Ps 94, 4; Iz 66, 1; Rdz 1, 14; Ps 103, 14; Ps 146, 8; 2 Mch 7, 28), biskup Antiochii stwierdza następnie, że Bóg jest transcendentny wobec całego stworzenia, także wobec nieba ($\tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\omega}\nu$)⁴³⁷ czy raju ($\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\sigma\sigma\upsilon$)⁴³⁸, jako swoich dzieł.

Kosmologia

Wychodząc od przesłanek teologii biblijnej i motywując, że nauczanie Pisma Świętego jest wiarygodne, gdyż prorocy byli nauczycielami prawdy jako ludzie „będący pod tchnieniem Boga i pouczeni przez samego Boga”⁴³⁹, an-

⁴³⁷ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,4,3–5, w: SCh 20, s. 64; „4.3. Gdyż w Jego ręku są wysokości niebios ($\tau\acute{\alpha}\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\upsilon}\psi\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\omega}\nu$) i głębokości otchłani i krańce świata (por. Ps 94, 4). I nie istnieje miejsce Jego odpoczynku (por. Iz 66, 1). 4.4. Niebiosą są Jego dziełem ($\omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\omega}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\iota\sigma\upsilon$), ziemią Jego czynem, morze Jego tworem, człowiek Jego dziełem i obrazem. Słońce, księżyc i gwiazdy są Jego żywiołami, stworzone jako znaki i pory roku, dnie i lata, by służyły i pomagały ludziom (por. Rdz 1, 14; Ps 103, 14; Ps 146, 8). 4.5. Bóg wszystko stworzył z niebytu, aby z Jego dzieł można było poznać i pojąć Jego majestat (por. 2 Mch 7, 28)”, BOK 24, s. 388.

⁴³⁸ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,22,2, w: SCh 20, s. 154; „Bóg i Ojciec wszechrzeczy nie jest ograniczony miejscem ani w żadnym miejscu się nie znajduje, gdyż nie istnieje miejsce Jego odpoczynku (Iz 66, 1). Lecz Jego Logos, za pomocą którego wszystko stworzył, jest Jego Mocą i mądrością (1 Kor 1, 24) i przyjął rolę Ojca i Pana wszechświata, On to właśnie przybył do raju pod postacią Ojca ($\omicron\upsilon\text{-}\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\rho\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\sigma\sigma\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$) i rozmawiał z Adamem”, BOK 24, s. 420. Jak słusznie wykazuje Misiarczyk, BOK 24, s. 471, przypis 98, tekst ten nie oznacza, że Teofil nie robił różnicy pomiędzy Ojcem a Synem, bo inne fragmenty jego traktatu potwierdzają to wystarczająco. Bardziej natomiast cytowany tekst dowodzi, iż apologeta antiocheński posiadał ideę całkowicie transcendentnego Ojca, który nigdy nie objawia się bezpośrednio, którą to myśl przejął albo z judaizmu hellenistycznego, albo ze średniego platonizmu. Nie jest to też jakiś ślad modalizmu, ale próba podkreślenia jedności natury Ojca i Syna. O kwestiach opisu transcendencji Boga u apologetów greckich II wieku i możliwych zapożyczeniach tak z judaizmu hellenistycznego, jak i średniego platonizmu, zob. też J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1990, s. 297–316.

⁴³⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,9,1, w: SCh 20, s. 120; „ὅτι ὁ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες”, [tłumaczenie własne Autora]. Większość tłumaczy termin ἐμπνευσθέντες jako „natchnieni”, moim zdaniem, bardziej uzasadniony jest przekład „będący pod tchnieniem”. Wyraz ἐμπνέω, *Słownik grecko-polski...*, dz. cyt., t. 2, s. 116, oznacza bowiem: *intr.* dmuchać, dyszeć nad; oddychać, żyć, być żywym; dyszeć; a *trans.*: wydąć, nadąć, natchnąć, wlać, *pass.* być natchnionym. Jednak w II wieku ἐμπνευσθέντες nie był chrześcijańskim terminem technicznym oddającym natchnienie biblijne. Dopiero Hieronim ze Strydonu w Wulgacie przełożył θεόπνευστος

tiocheński apologeta dowodził, że Bóg stworzył wszystko przez swój Logos wewnętrzny (λόγον ἐνδιάθετον), „tego właśnie Logosu użył jako współtwórcy (ὑπουργόν) dla swych dzieł i przez Niego wszystko stworzył”⁴⁴⁰. Teofil, powołując się na Rdz 1, 1b (LXX), nauczał, iż Bóg najpierw „stworzył i ukształtował świat z materii stworzonej, którą sam wcześniej powołał do istnienia”⁴⁴¹.

Idąc za wykładnią Rdz 1 – 2, 4 (LXX), tworząc świat, „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”⁴⁴², a elementem porządkującym stworzenie było „światło (τὸ φῶς)”⁴⁴³. Przyrównując akt stworzenia świata z niczego do budowy domu, niebo było porównane do: „dachu (ὀροφῆς)”⁴⁴⁴,

z 2 Tm 3, 16 jako łacińskie „inspirata”, a za Wulgatą zostało stąd urobione pojęcie techniczne, choć ostateczna akceptacja kościelna tego terminu dokonała się dopiero na Soborze Florenckim (sesja XI z 4 lutego 1442; według kalendarza florenckiego rok 1441). Więcej na ten temat, zob. D. Kasprzak, *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Z badań nad Biblią 12. Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.

⁴⁴⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,10,2, w: SCH 20, s. 122; BOK 24, s. 406. Tłumacz polskiego tekstu, Misiarczyk zaznacza w BOK 24, s. 468, przypis 69, że „grecki termin *hypourgós*, który oznacza: «narzędzie», «pomocnik», «asystent», tłumaczę tutaj przez «współtwórcę», w nadziei, że lepiej oddają myśl teologiczną Teofila”. Temat rozwija też F. R. Prostmeier, *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*, ed. C. E., F. R. Prostmeier, H. E. Lon, Berlin–New York 2010, s. 207–228 (Millennium Studies in the Culture and History of the First Millennium 31).

⁴⁴¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,10,10, w: SCH 20, s. 124; „τὸν τρόπον τινὲς ἔλην γενετήν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γενομένην, ἀφ’ ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον”, BOK 24, s. 407.

⁴⁴² Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,10,7, w: SCH 20, s. 122; „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν”, BOK 24, s. 407.

⁴⁴³ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,11,1, w: SCH 20, s. 124; „Początkiem zaś stworzenia jest światło (φῶς ἐστίν), gdyż to właśnie światło ukazuje rzeczy uporządkowane (ἐπεὶ ἰδὴ τὰ κοσμούμενα τὸ φῶς φανεροῖ). Dlatego mówi: *Rzekł więc Bóg: «Niech się stanie światłość!»*. I stała się światłość. Widział zaś Bóg, że światłość jest dobra (stała się dobra oczywiście dla człowieka)”, BOK 24, s. 407.

⁴⁴⁴ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,2, w: SCH 20, s. 132; „Najpierw zostało stworzone niebo na kształt dachu, mówiąc: *Na początku stworzył Bóg niebo*, co oznacza, że przez Początek, jak to już wykazaliśmy, niebo zostało stworzone (πρῶτον ἔθηκεν τὴν ποίησιν τοῦ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι τρόπον ἐπέχοντα ὀροφῆς, λέγων · Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν, τουτέστιν διὰ τῆς ἀρχῆς γεγενῆσθαι τὸν οὐρανόν, καθὼς ἔφημεν δεδηλωμέναι)”, BOK 24, s. 411. „Początek (ἀρχή)” według chrystologicznej interpretacji Rdz 1, 1 oznacza u Teofila preegzystujący Logos (λόγον ἐνδιάθετον).

jakiś „pokrywy (πῶμα)” zasłaniającej wodę i ziemię⁴⁴⁵, „sklepienia (καμάρα)”⁴⁴⁶ otaczającego brylastą materię, „firmamentu (στερέωμα)”⁴⁴⁷, czy – za Iz 40, 22 – do „rozciągniętej tkaniny i mieszkalnego namiotu (ὡς καμάραν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖσθαι)”⁴⁴⁸. Otchłani pomiędzy niebem a ziemią wypełniały wody, sama ziemia była porównana do „bazy i fundamentu (ἑδαφος καὶ θεμέλιον)”⁴⁴⁹, a „duch, który zajmował miejsce światła”, nie dopuszczał, „aby w jakimś punkcie ciemność nie dotykała nieba, najbliższego Boga, zanim Bóg nie wypowiedział: «Niech się stanie światłość»”⁴⁵⁰. Podzielając judaistyczną kosmologię, Teofil wspomina także o „innym niebie (ἐτέρου οὐρανοῦ)”, „niewidzialnym dla nas (τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος)”, gdzie jest „przechowywana połowa wód tak, by mogły służyć rodzajowi ludzkiemu jako deszcze, rosy i szrony”⁴⁵¹. Tak judaistycznie wyobrażane niebo byłoby zatem bardziej siedzibą wód, które mają nawadniać ziemię, niż miejscem przebywania Boga, aniołów i zbawionych.

Nauka o raju

W poglądach Teofila z Antiochii dotyczących raju znajdujemy wyraźne zapożyczenia z przedchrześcijańskiej apokaliptyki żydowskiej, która utożsamiała raj pierwotny z rajem ostatecznym, już otwartym dla ludzi⁴⁵². Łącząc teologię judaistyczną z elementami przepowiadania chrześcijańskiego, biskup Antiochii dał odmienny od większości autorów chrześcijańskich II wieku obraz eschatologii końcowej. Zdaniem antiocheńskiego apologety człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jako dzieło godne Jego rąk, uczyniony wspólnym aktem stwórczym Ojca, Logosu i Mądrości⁴⁵³, po ukształtowaniu został umieszczony „w ogrodzie w Edenie (τὸν παράδεισον

⁴⁴⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,3, w: SCH 20, s. 132; BOK 24, s. 411.

⁴⁴⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,5, w: SCH 20, s. 132; BOK 24, s. 411.

⁴⁴⁷ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,7, w: SCH 20, s. 134; BOK 24, s. 412.

⁴⁴⁸ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,5, w: SCH 20, s. 134; BOK 24, s. 411–412.

⁴⁴⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 13,3, w: SCH 20, s. 132; BOK 24, s. 411.

⁴⁵⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 13,4, w: SCH 20, s. 132; BOK 24, s. 411.

⁴⁵¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,13,7, w: SCH 20, s. 134; BOK 24, s. 412.

⁴⁵² Por. niniejsza praca, rozdział I, paragraf παράδεισος (*parádeisos*) – ogród, park, raj; o możliwych wpływach ówczesnej teologii rabinackiej na myśl Teofila, zob. też N. Zeegers, *Les trois cultures de Théophile d'Antioche...*, dz. cyt., s. 138–159.

⁴⁵³ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,18,1, w: SCH 20, s. 144; BOK 24, s. 416.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

ἐν Ἑδέμ)⁴⁵⁴. Jest to „ogród leżący w rejonach wschodnich, wypełniony światłem, czystym powietrzem i różnymi wspaniałymi drzewami”⁴⁵⁵, który Teofil najczęściej nazywa „rajem (παράδεισος)”⁴⁵⁶. Jest on położony „w najlepszym miejscu i najodpowiedniejszym obszarze”⁴⁵⁷. Nie ma tam bólu rodzenia dla kobiet i zwodzenia człowieka do grzechu przez szatana⁴⁵⁸, „roślinność w raju była bardzo dobra i piękna”, gdyż samo określenie „raj” oznacza właśnie „zasadzony przez Boga”⁴⁵⁹ – „tylko w raju rosły drzewa życia i drzewa poznania”⁴⁶⁰. Teofil wykazywał, że raj jest rzeczywistością ziemską („z ziemi i na ziemi został utworzony”), położoną „na ziemi pod wschodnim niebem”, a sam termin ogrodu – „Eden” oznaczał według niego w języku hebrajskim – „rozkosz”⁴⁶¹. W wyjaśnieniu znaczenia nazwy Eden przez τρυφή czyli „rozkosz”, biskup Antiochii powieła tłumaczenie LXX. Sam raj byłby pod względem piękna czymś pośrednim pomiędzy niebem a ziemią⁴⁶².

Raj stał się dla człowieka miejscem próby, kiedy Bóg przeniósł go tam z ziemi, z której został uczyniony. Bóg w raju dał człowiekowi „okazję

⁴⁵⁴ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,20,1, w: SCH 20, s. 148; BOK 24, s. 417.

⁴⁵⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,19,5, w: SCH 20, s. 146.148; „χωρίον ἐν τοῖς τόποις τοῖς ἀνατολικοῖς, διάφορον φωτὶ, διαυγὲς ἀέρι λαμπροτέρω, φυτοῖς παγκάλους”, BOK 24, s. 417.

⁴⁵⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,20,1, w: SCH 20, s. 148; BOK 24, s. 417.

⁴⁵⁷ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,23,1, w: SCH 20, s. 156; „ἐν κρείσσονι τόπῳ καὶ χωρίῳ διαφόρῳ”, BOK 24, s. 421.

⁴⁵⁸ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,23,2–3, w: SCH 20, s. 156; BOK 24, s. 421.

⁴⁵⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 24,1, w: SCH 20, s. 156; „τὰ δὲ ἐν τῷ παραδείσῳ ἐγενήθη διάφορῳ καλλονῇ καὶ ὠραιότητι, ὅπου γε καὶ φυτεία ὠνόμασται ὑπὸ θεοῦ πεφυτευμένη”, BOK 24, s. 421.

⁴⁶⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,2, w: SCH 20, s. 156; „τὰ δὲ δύο ξύλα, τὸ τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς γνώσεως, οὐκ ἔσχηκεν ἑτέρα γῆ ἀλλ’ ἡ ἐν μόνῳ τῷ παραδείσῳ”, BOK 24, s. 421.

⁴⁶¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,3, w: SCH 20, s. 156.158; „(...) ὁ παράδεισος γῆ ἐστὶν καὶ ἐπὶ τῆς γῆς πεφύτευται, (...). Τὸ οὖν ἔτι ἐκ τῆς γῆς καὶ κατὰ ἀνατολὰς σαφῶς διδάσκει ἡμᾶς ἡ θεία γραφή τὸν παράδεισον ὑπὸ τοῦτον τὸν οὐρανόν, ὑφ’ ὃν καὶ ἀνατολαὶ καὶ γῆ εἰσιν. Ἑδέμ δὲ ἑβραϊστὶ τὸ εἰρημένον ἐρμηνεύεται τρυφή”; nie wiadomo, dlaczego w polskim tłumaczeniu w BOK 24, s. 422 τρυφή zostało oddane jako „upodobanie”?

⁴⁶² Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,7, w: SCH 20, s. 158; „Ποδὸβνιε ζρεσζτά jak i sam raj, jeśli chodzi o piękno, został stworzony pośrodku, pomiędzy (μέσος) niebem a ziemią”, BOK 24, s. 422.

do postępowania w doskonałości, tak aby poprzez wzrastanie stał się doskonały, został nawet nazwany Bogiem, mógł wstąpić do nieba i osiąść wieczność⁴⁶³. Kolejną motywacją do owej próby było sprawdzenie posłuszeństwa człowieka wobec Bożego przykazania oraz Boża chęć, aby człowiek, „będąc prosty i szczery, dłużej pozostał w stanie młodości”⁴⁶⁴. Polecenie uprawy ziemi w ogrodzie w Eden Teofil tłumaczył metaforycznie jako zachowywanie przykazań boskich i trwanie w posłuszeństwie wobec Boga⁴⁶⁵. Biskup Antiochii wykazywał, że pierwszy człowiek nie był nieśmiertelny w raju, ale został stworzony, jak sam raj, „w stanie pośrednim, ani całkowicie śmiertelny, ani całkowicie nieśmiertelny, lecz zdolny do stania się jednym i drugim”⁴⁶⁶. Człowiek jako młode stworzenie (dosłownie „dziecko”) nie był zdolny do właściwego poznania⁴⁶⁷, przez swe nieposłuszeństwo wobec Boga został wyrzucony z raju i zaczął odczuwać ból, cierpienie, trudy i śmierć⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,5, w: Sch 20, s. 158; „διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς, ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ θεὸς ἀναδειχθεὶς οὕτως καὶ εἰς οὐρανὸν ἀναβῇ (...) ἔχων ἀϊδιότητα”, BOK 24, s. 422. W tłumaczeniu BOK 24, s. 422, ἀϊδιότητα zostało przetłumaczone jako „nieśmiertelność”, jednak ἀϊδιότης oznacza „wieczność” (por. αἰδιός i αἰδιότης, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 48, tłumaczy jako wieczny i wieczność; podobnie Ὀαἰδιός and αἰδιότης, w: *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1991¹⁰, s. 47–48, podaje odpowiednio „eternal, everlasting” i „eternity”).

⁴⁶⁴ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,25,4, w: Sch 20, s. 160; BOK 24, s. 423.

⁴⁶⁵ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,8, w: Sch 20, s. 158; „Nakaz natomiast, aby go uprawiać, nie oznacza żadnego innego zajęcia jak właśnie zachowywanie przykazań boskich (τὸ φυλάσσειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ), aby przez nieposłuszeństwo człowiek nie zniszczył samego siebie, tak jak to rzeczywiście uczynił poprzez grzech”, BOK 24, s. 422.

⁴⁶⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,7, w: Sch 20, s. 158; „μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγγόνει, οὕτε θνητὸς ὁλοσχερῶς οὕτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων”, BOK 24, s. 422.

⁴⁶⁷ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,25,2, w: Sch 20, s. 160; „Jeśli zaś chodzi o wiek, to Adam był νήπιος ἦν – «niemowlęciem / dzieckiem» (natomiast BOK 24, s. 424 tłumaczy, nie wiadomo dlaczego, „młodzieńcem”); dlatego właśnie nie był zdolny do właściwego używania poznania”, BOK 24, s. 423. W kolejnych fragmentach *Do Autolika* 25,4–7 Teofil również przyrównuje pierwszego człowieka właśnie do dziecka (παιδίον, τέκνα).

⁴⁶⁸ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,25,8, w: Sch 20, s. 162; BOK 24, s. 423–424.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Wypędzony z raju człowiek, „aby nie pozostawał w stanie grzechu na wieki”, został skazany przez Boga „jakby na wygnanie, aby poprzez karę w określonym czasie odpokutował za grzech i po odbyciu kary znów mógł być wezwany”⁴⁶⁹, w domyśle – do raju. W doczesności cierpliwy (μακρόθυμος) Bóg daje człowiekowi czas „nawrócenia i pokuty (μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως)”⁴⁷⁰, gdyż dzięki pragnieniu nieśmiertelności przez zachowywanie Bożych przykazań człowiek otrzyma nieśmiertelność i będzie upodabniał się do Boga („stał się jakby Bogiem”) ⁴⁷¹. Sama śmierć jest etapem kształtowania człowieka (porównanie śmierci człowieka do kształtowania naczynia ze szkła przez „ponowne roztopienie i przeformowanie, aby stało się nowe i doskonałe”) i dostosowywania go przez zmartwychwstanie do „uzdrowienia, tzn. (aby) stał się znowu czysty, sprawiedliwy i nieśmiertelny”⁴⁷² oraz niezniszczalny⁴⁷³. Powrót człowieka do raju ma się dokonać, zdaniem Teofila, „po zmartwychwstaniu i sądzie”⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,26,1, w: SCh 20, s. 162; „Καὶ τοῦτο δὲ ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεον τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα. Ἀλλὰ τρόπῳ τινὶ ἐν ὁμοιώματι ἐξορισμοῦ ἐξέβαλλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ παραδείσου, ὅπως διὰ τῆς ἐπιτιμίας τακτῶ ἀποτίσας χρόνῳ τὴν ἁμαρτίαν καὶ παιδευθεὶς ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῇ”, BOK 24, s. 424.

⁴⁷⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,26,4, w: SCh 20, s. 164 [tłumaczenie własne Autora].

⁴⁷¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,27, 3, w: SCh 20, s. 164; „(...) jeśli będzie skłaniał się ku nieśmiertelności (τῆς ἀθανασίας), zachowując przykazania Boga (τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ) jako nagrodę (μισθὸν) otrzymał od Niego nieśmiertelność i stał się jakby Bogiem (τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός)”, BOK 24, s. 424–425.

⁴⁷² Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,26,3, w: SCh 20, s. 164; „Co więcej, podobnie jak naczynie po ukształtowaniu, gdy posiada jakąś szkodę, jest ponownie roztopione i przeformowane, by stało się nowe i doskonałe, tak również dzieje się z człowiekiem w momencie śmierci (οὕτως γίνεται καὶ τῷ ἀνθρώπῳ διὰ θανάτου). Zostaje do pewnego stopnia roztopiony, by poprzez zmartwychwstanie dostąpił uzdrowienia, tzn. stał się znowu czysty, sprawiedliwy i nieśmiertelny (δυνάμει γὰρ τέθραυσται ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγιὲς εὐρεθῇ, λέγω δὲ ἄσπιλος καὶ δίκαιος καὶ ἀθάνατος)”, BOK 24, s. 424.

⁴⁷³ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,27,7, w: SCh 20, s. 166; „Dał nam bowiem Bóg prawa i święte przykazania, a każdy, kto je zachowuje, może dostąpić zbawienia i odziedziczyć niezniszczalność (Ἐδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολάς ἀγίας, ἃς πᾶς ὁ ποιήσας δύναται σωθῆναι καὶ τῆς ἀναστάσεως τυχὼν κληρονομήσαι τὴν ἀφθαρσίαν)”, BOK 24, s. 425 (por. 1 Kor 15, 50).

⁴⁷⁴ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,26,2, w: SCh 20, s. 162.164; „Z tego właśnie powodu Księga Rodzaju opowiada w tajemniczy sposób, że człowiek został umieszczony

Widzenie Boga dzięki doczesnej wierze w Boga

Powołując się na 1 Kor 15, 53, Teofil argumentował, iż człowiek, uznając Boga przez wiarę i bojaźń Bożą, a także żyjąc w czystości, świętości i sprawiedliwości, może ujrzeć Boga, co dokona się po zmartwychwstaniu, kiedy ciało dzięki wskrzeszeniu przez Boga stanie się nieśmiertelne wraz z duszą, „i wówczas stając się nieśmiertelny, ujrzysz nieśmiertelnego, jeśli teraz Jemu uwierzysz”⁴⁷⁵. Tak stworzenie, jak i zmartwychwstanie oraz życie w nieśmiertelności dokonują się dla człowieka dzięki Bogu, jednak do uznania tych spraw jest wymagana w doczesności wiara⁴⁷⁶.

Według Teofila z Antiochii po zmartwychwstaniu i sądzie zbawiony człowiek ma iść do raju, w którego opisie akcent został rozłożony zarówno na doznania zmysłowe („ogród rozkoszy”, wypełniony światłem, czystym powietrzem, wspaniałymi drzewami), jak i na cechy jakościowe (brak cierpień, czystość, sprawiedliwość, nieśmiertelność, niezniszczalność, widzenie Boga). Paradoksalnie raj jest opisany jako miejsce pośrednie, tak pod względem piękna, jak i w kontekście pierwszego w nim pobytu człowieka (z raju miał wstąpić do nieba i posiąść nieśmiertelność). Przyjęcie do raju jest uwarunkowane przez nawrócenie i pokutę człowieka na ziemi. Przy opisie swej eschatologii końcowej antiocheński apologeta używał argumentacji dosłownej, głównie ze ST oraz korzystał z teologii judaizmu hellenistycznego (koncepcja kosmologiczna, koncepcja powrotu do raju). Stąd nie dziwi zarówno brak podkreślania wątków chrystologicznych, jak i teologii łaski.

w raju dwukrotnie (ὥς δις αὐτοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ τεθέντος) (por. Rdz 2, 8. 15): pierwszy raz człowiek został tam umieszczony rzeczywiście (ἵνα ... πεπληρωμένον ὅτε ἐτέθη), drugi raz wypełni się natomiast po zmartwychwstaniu i sądzie (τὸ δὲ δεύτερον μέλλη πληροῦσθαι μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ κρίσιν), BOK 24, s. 424.

⁴⁷⁵ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,7,4, w: SCH 20, s. 74; „τότε ὅψη γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον, ἐὰν νῦν πιστεύσῃς αὐτῷ”, BOK 24, s. 390–391.

⁴⁷⁶ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,8,1–3, w: SCH 20, s. 74.76; BOK 24, s. 391; Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,13,1–9, w: SCH 20, s. 86.88; BOK 24, s. 394–395.

2.2.7. *List do Diogneta* – nieśmiertelna dusza mieszkająca w namiocie śmiertelnym oczekuje niezniszczalności człowieka w niebie

*List do Diogneta*⁴⁷⁷ jest apologią chrześcijańską napisaną pod koniec II wieku, najprawdopodobniej w Aleksandrii⁴⁷⁸. Niektórzy badacze, jak np. Enrico Norelli, sugerują Azję Mniejszą bądź Rzym jako miejsce powstania tego tekstu⁴⁷⁹. Autor listu pozostaje dla większości patrologów anonimowy, choć Henri Irénée Marrou, wydawca tekstu krytycznego *Listu do Diogneta* w serii SCh, wyprowadził ciekawą hipotezę o związanym z Aleksandrią Pantajnosie z Sycylii jako o możliwym autorze tekstu⁴⁸⁰. Podstawowymi wątkami teologicznymi listu są: transcendencja objawienia chrześcijańskiego oraz Boża ekonomia zbawienia z jej kluczowymi elementami – Wcieleniem Słowa i ofiarą odkupieńczą Zbawiciela. Anonimowy autor dzieła wskazuje, iż przyjęcie orędzia chrześcijańskiego wymaga przemiany człowieka w jego relacjach do Boga (wiera i miłość) i do ludzi (naśladowanie dobroci Boga, odrzucanie egoizmu, pychy i przemocy) oraz wprowadzanie już na ziemi atmosfery oczekiwania na eschatologiczne Królestwo Boże (rozdziały VII–X)⁴⁸¹.

Teologia nieba jest fragmentaryczna i wspominana w *Liście do Diogneta* przy okazji omawiania chrześcijańskiej moralności. Dla zrozumienia kontekstu teologicznego nauki o niebie, jaka została poruszona w tekście omawianego teraz listu, należy najpierw rozważyć postulowaną przez jej anonimowego autora antropologię, naukę o wiarygodności chrześcijaństwa oraz kosmologię.

⁴⁷⁷ *Anonymus ad Diognetum*, w: SCh 33bis. *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri Irénée Marrou, Paris 1997; przekład polski *List do Diogneta*, w: *Pierusi świadkowie. Pisma Ojców...*, dz. cyt., BOK 10, s. 339–348.

⁴⁷⁸ Por. S. Zincone, *Diogneto (A)*, w: NDPAC 1, Genova–Milano 2006², k. 1428–1430.

⁴⁷⁹ Por. E. Norelli (a cura di), *A Diogneto*, Milano 1991, s. 49–52 (Lettture Cristiane del Primo Millennio 11).

⁴⁸⁰ Por. H. I. Marrou, *Commentaire*, w: SCh 33bis, s. 265.

⁴⁸¹ Por. H. Drobner, *Patrologia...*, dz. cyt., s. 128–131; S. Zincone, *Diogneto (A)*, w: NDPAC 1..., dz. cyt., s. 1429.

Dualizm ontologiczny w antropologii

Nieznany autor *Listu do Diogneta* rozwijał typowo platońską antropologię człowieka pojmowanego jako złożenie „nieśmiertelnej duszy” (αθάατος ἡ ψυχή) ze śmiertelnym ciałem, opisanym za 2 P 1, 13 jako „śmiertelny namiot” (θνητῷ σκηνώματι)⁴⁸². Uprzywilejowanym elementem tego połączenia z założenia jest dusza: znajdująca się we wszystkich członkach ciała; mieszkająca w ciele, ale nie będąca z ciała; niewidzialna i zamknięta w widzialnym ciele; będąca znienawidzoną i zwalczaną przez ciało, bo przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy; kochająca ciało i jego członki; zamknięta w ciele, ale stanowiąca o jedności ciała; nieśmiertelna, ale mieszkająca w śmiertelnym namiocie ciała; staje się lepsza przez umartwienia głodu i pragnienia⁴⁸³. Porównując do roli duszy w ciele, rolę chrześcijan w świecie⁴⁸⁴, autor utworu uznaje, że wynika to z woli samego Boga – „tak zaszczytne stanowisko (εἰς τοσαύτην αὐτοὺς τάξιν) wyznaczył im Bóg, że nie godzi się go opuścić”⁴⁸⁵.

Wiarygodność chrześcijaństwa i kosmologia – dzięki objawieniu Syna Bożego

Zdaniem anonimowego autora listu nauka chrześcijańska jest wiarygodna, gdyż nie jest pochodzenia ziemskiego, śmiertelnego, lecz Bożego, z nieba, bo dzięki Wcieleniu wśród ludzi zamieszkał Bóg⁴⁸⁶. Autor *Listu do Diogneta*

⁴⁸² *List do Diogneta* VI,8, w: Sch 33bis, s. 66; BOK 10, s. 343.

⁴⁸³ *List do Diogneta* VI,1–9, w: Sch 33bis, s. 64.66; BOK 10, s. 342–343.

⁴⁸⁴ Według autora *Listu do Diogneta* VI,1–9 chrześcijanie – mieszkają we wszystkich miastach świata; mieszkają w świecie, ale nie są ze świata; są w widzialnym świecie, ale oddają niewidzialny kult Bogu; są znienawidzeni przez świat, bo są przeciwni rozkoszom świata; kochają tych, co ich nienawidzą; są zamknięci w świecie jak w więzieniu, ale stanowią o jedności świata; mieszkają w zniszczalnym świecie, oczekując niezniszczalności w niebie; prześladowani, mnożą się z dnia na dzień.

⁴⁸⁵ *List do Diogneta* VI,10, w: Sch 33bis, s. 66; BOK 10, s. 343.

⁴⁸⁶ *List do Diogneta* VII,1–2, w: Sch 33bis, s. 66; „1. Przekazana im nauka nie jest, jak już mówiłem, pochodzenia ziemskiego (οὐ γὰρ ἐπίγειον), nikt ze śmiertelnych (οὐ δὲ θνητὴν) nie wymyślił tego, czego starają się strzec tak gorliwie, i nie jest ludzki ów tajemniczy plan (οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων) powierzony im do wykonania. 2. Zaiste, sam Wszechmogący, Stwórca wszechrzeczy, Bóg niewidzialny zesłał z nieba Prawdę (ἀόρατος Θεός αὐτὸς ἀπ’ οὐρανῶν τὴν Ἀλήθειαν), Słowo Święte przewyższające wszelkie rozumienie, sprawiając, że zamieszkało Ono wśród ludzi i utwierdziło się w ich sercach”, BOK 10, s. 343 (por. Ga 1, 12; J 14, 6; Ap 3, 7).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

w przekazie o prawdziwości nauki chrześcijańskiej podaje także skróconą kosmologię biblijną, z odwołaniem do Hbr 11, 10; Ps 103, 9; Prz 8, 27–29; Hi 26, 10; 38, 8–11; 2 Kor 10, 1. Jest ona jednoznacznie chrystocentryczna:

„Przez Niego to Bóg stworzył niebo (ὧς τοὺς οὐρανούς ἔκτισεν), przez Niego zamknął morze w określonych granicach, do Jego praw tajemniczych stosują się wszelkie żywioły (οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα). On też słońcu wytyczył miarę, jaką musi zachowywać w swoich dziennych podróżach. Jemu posłuszny jest księżyc, gdy mu rozkazuje, by w nocy świecił; od Niego wszechświat bierze swój porządek i granice, Jemu cały podlega: niebo i wszystko, co w niebie (ὧς πάντα διατέτακται καὶ διώρισται καὶ ὑποτέτακται, οὐρανοὶ καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς), ziemia i wszystko, co na ziemi, morze i wszystko, co na morzu, ogień, powietrze, otchłąń, to, co w górze, to, co w dole, i regiony pośrednie (γῆ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, θάλασσα καὶ τὰ ἐν τῇ θαλάσσει, πῦρ, ἀήρ, ἄβυσσος, τὰ ἐν ὕψει, τὰ ἐν βάθει, τὰ ἐν τῷ μεταξύ). Jego to właśnie Bóg posłał do ludzi”⁴⁸⁷.

Chrystus zostaje nazwany „Architektem i Budowniczym wszechświata (τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων)”⁴⁸⁸, a jego władza przewyższa władzę sług „aniołów i archaniołów (ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα)”, czyli duchów zawiadujących sprawami ziemskimi „czy rządzących w niebie” („τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις”)”⁴⁸⁹. Mówiąc o Bogu i Jego objawieniu w świecie, autor *Listu do Diogneta* powołuje się na Łk 10, 22 i J 1, 18 oraz Rz 3, 25 i powtarza zasadniczą prawdę teologii biblijnej, że „nikt z ludzi Go nie widział, ani nie poznał, On sam siebie objawił (Ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐτε <εἶδεν> οὐτε ἐγνώρισεν αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν)”⁴⁹⁰. Bóg w Chrystusie nie objawił się ludziom przez rozmaite systemy filozofii greckiej⁴⁹¹, „objawił się zaś przez wiarę, gdyż jej jednej dane jest oglądać Boga (Ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ἥ μόνῃ Θεὸν

⁴⁸⁷ *List do Diogneta* VII,2, w: Sch 33bis, s. 66.68; BOK 10, s. 343 (por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie* XXX,8; XXXIII,3).

⁴⁸⁸ *List do Diogneta* VII,2, w: Sch 33bis, s. 66; BOK 10, s. 343 (por. Hbr 11, 10).

⁴⁸⁹ *List do Diogneta* VII,2, w: Sch 33bis, s. 66; BOK 10, s. 343.

⁴⁹⁰ *List do Diogneta* VIII,5, w: Sch 33bis, s. 70; BOK 10, s. 344.

⁴⁹¹ Por. *List do Diogneta* VIII,1–4, w: Sch 33bis, s. 70; BOK 10, s. 344.

ἰδεῖν συγκεχώρηται)⁴⁹². Bóg „kochający ludzi (φιλόανθρωπος)” i „bardzo cierpliwy (μακρόθυμος)”, „władca i budowniczy wszechświata (δεσπότης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων Θεός)”⁴⁹³ objawił się przez swojego Syna dla zbawienia ludzi, „odsłonił i objawił to, co przygotował od początku, jednocześnie wszystko nam razem ofiarował: pozwolił i uczestniczyć w swoich dobrodziejstwach, pozwolił i wiedzieć, i rozumieć”⁴⁹⁴.

Terminy

Nazewnictwo używane przez autora *Listu do Diogneta* jest pochodzenia biblijnego. Przeważają pojęcia rzeczowe, najczęściej związane z pojęciami kosmologii ST („niebo” jako górna część stworzenia) oraz z soteriologią NT („Królestwo Boże”; „królestwo niebieskie”, rozumiane jako doskonałe i wieczne panowanie Boga nad zbawionymi). Rzadziej występują pojedyncze określenia jakościowe, opisujące którąś z cech przebywających w niebie ludzi zbawionych („niezniszczalność”; „ogród rozkoszy”).

Najważniejsze pojęcia rzeczowe to: „niebo (τὸν οὐρανὸν)”⁴⁹⁵; „Królestwo Boże (τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ)”⁴⁹⁶, „królestwo niebieskie (οὐρανῶ βασιλείαν)”⁴⁹⁷.

⁴⁹² *List do Diogneta* VIII,6, w: SCH 33bis, s. 70; BOK 10, s. 344.

⁴⁹³ *List do Diogneta* VIII,7, w: SCH 33bis, s. 70; BOK 10, s. 344 (por. Rz 2, 4).

⁴⁹⁴ Por. *List do Diogneta* VIII,11, w: SCH 33bis, s. 72; „Ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπῆτοῦ παιδὸς καὶ ἐφάνερωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ’ ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ <νοῆσαι>”, BOK 10, s. 344 (por. Mt 3, 17; 17, 5; Ef 3, 9; Ga 4, 4–5; Rz 8, 32).

⁴⁹⁵ *List do Diogneta* III,4 w: SCH 33bis, s. 58; „Ten bowiem, kto stworzył niebo i ziemię i wszystko, co na nich istnieje (Ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς)”, BOK 10, s. 341 (por. Ps 145, 6 (LXX); Ez 20, 11; Dz 4, 24). *List do Diogneta* VI,8, w: SCH 33bis, s. 66; „I chrześcijaństwo obojętne (παροικουῖσιν) w tym, co zniszczalne (ἐν φθαρτοῖς), oczekując niezniszczalności w niebie (τὴν ἐν οὐρανῶ ἀφθαρσίαν προσδεχόμενοι)”, BOK 10, s. 343 (por. 1 Kor 15, 50). *List do Diogneta* VII,2, w: SCH 33bis, s. 66; „Przez Niego to Bóg stworzył niebo (ὧ τούτους οὐρανοὺς ἔκτισεν), przez Niego zamknął morze w określonych granicach”, BOK 10, s. 343 (por. Ps 103, 9; Prz 8, 27–29; Hi 26, 10; 38, 8–11). *List do Diogneta* X,2, w: SCH 33bis, s. 76; „Im tylko (tj. ludziom) pozwolił spoglądać w górę, ku niebu (οἷς μόνους <ἄνω> πρὸς οὐρανὸν ὁρᾶν ἐπέτρεψεν)”, BOK 10, s. 346 (por. Mk 6, 41; 7, 34; Łk 9, 16; Mt 14, 19; Dz 1, 11).

⁴⁹⁶ *List do Diogneta* IX,1, w: SCH 33bis, s. 72; „Pozostawieni sobie okazaliśmy się niezdolni wejść do Królestwa Bożego, a dzisiaj zdolność tę daje nam moc Boża”, BOK 10, s. 345 (por. J 3, 5).

⁴⁹⁷ *List do Diogneta* X,2, w: SCH 33bis, s. 76; „Im również obiecał królestwo niebieskie i da je tym, którzy Go miłują”, BOK 10, s. 346 (por. Łk 12, 32; J 14, 23).

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Natomiast podstawowe pojęcia jakościowe to: „niezniszczalność w niebie (οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν)”⁴⁹⁸; stawanie się „ogrodem rozkoszy (οἱ γεινόμενοι παράδεισος τρυφῆς)”⁴⁹⁹.

Teologia nieba

Autor *Listu do Diogneta*, rozwijając wątki biblijne z Dz 14, 15; 17, 30 oraz Tt 3, 3 i Rz 3, 25, nauczał, że Bóg dopuszcza, aby ludzie w doczesności ulegali własnym zachciankom i nieuporządkowanym popędom, aby człowiek przekonał się najpierw, że „nasze własne postępowanie czyni nas niegodnymi życia, dzięki Bożemu miłosierdziu staliśmy się teraz godni tego daru. Pozostawieni sobie okazaliśmy się niezdolni wejść do Królestwa Bożego, a dzisiaj zdolność tę daje nam moc Boża”⁵⁰⁰. Bóg, zakrywając ludzkie grzechy przez swoją sprawiedliwość, dokonał usprawiedliwienia ludzi w Synu Bożym⁵⁰¹. Bóg stworzył człowieka na swój obraz⁵⁰², umiłował go, stworzył dla niego świat i poddał mu ziemię, obdarzył myślą i rozumem i „pozwoił spoglądać w górę, ku niebu”⁵⁰³, ludziom został posłany Syn jednorodzony, Bóg ludziom obiecał „królestwo niebieskie i da je tym, którzy Go miłują”⁵⁰⁴.

W parenezie autora *Listu do Diogneta* Królestwo Boże, w myśl teologii 1 J 4, 19 oraz Ef 5, 1; Ga 6, 2 i 1 Kor 14, 2, jest pojmowane jako obietnica samego Boga, która zrealizuje się, kiedy człowiek będzie kochał Go i naśladował Jego dobroć⁵⁰⁵. Naśladując Bożą dobroć, głosząc Boże tajemnice innym, kochając i podziwiając męczenników za wiarę, nie zapierając się Boga w życiu, odrzucając ułudę i oszustwo świata, wierzący zaczyna rozumieć, co to znaczy „żyć w niebie” i może już na ziemi „widzieć, jak Bóg rządzi w niebie”⁵⁰⁶. Natomiast tyranizując bliźniego i krzywdząc innych,

⁴⁹⁸ *List do Diogneta* VI,8, w: Sch 33bis, s. 66; „I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie”, BOK 10, s. 343 (por. 1 Kor 15, 50).

⁴⁹⁹ *List do Diogneta* XII,1, w: Sch 33bis, s. 80; „1. Zbliżcie się i słuchajcie gorliwie, a dowiecie się, jak wielkie łaski daje Bóg tym, którzy Go prawdziwie miłują. Stają się oni ogrodem rozkoszy. Wyrasta w nim nadzwyczaj płodne drzewo, pełne soków żywotnych, i oto zdobią się w najróżniejsze owoce”, BOK 10, s. 347 (por. Rdz 2, 8–25).

⁵⁰⁰ *List do Diogneta* IX,1, w: Sch 33bis, s. 72; BOK 10, s. 345.

⁵⁰¹ Por. *List do Diogneta* IX,3–4, w: Sch 33bis, s. 74; BOK 10, s. 345.

⁵⁰² Por. *List do Diogneta* X,2, w: Sch 33bis, s. 76; BOK 10, s. 364.

⁵⁰³ *List do Diogneta* X,2, w: Sch 33bis, s. 76; BOK 10, s. 345.

⁵⁰⁴ *List do Diogneta* X,2, w: Sch 33bis, s. 76; BOK 10, s. 346.

⁵⁰⁵ Por. *List do Diogneta* X,3–4; 6, w: Sch 33bis, s. 76.78; BOK 10, s. 346.

⁵⁰⁶ *List do Diogneta* X,7, w: Sch 33bis, s. 78; BOK 10, s. 346.

okazuje się wzgardę Bogu i skazuje się tym samym na ogień wieczny, karę ostateczną⁵⁰⁷. Przyjęcie nauki Bożej i umiłowanie Boga w myśl 1 Kor 2, 9 oraz Rdz 2, 8 i 3, 7 skutkuje natomiast w człowieku wierzącym obdarzeniem go pełnią łaski, której formę autor *Listu do Diogneta* porównuje do stania się przez człowieka – „ogrodem rozkoszy”⁵⁰⁸, który będzie zawsze trwał i nie będzie zagrożony diabłem i jego podstępami i skazą, jak to miało miejsce w ogrodzie Eden⁵⁰⁹.

W apologii, jaką jest *List do Diogneta*, wątki eschatologii końcowej dotyczącej nieba są rozwijane fragmentarycznie, przy okazji omawiania chrześcijańskiej moralności. Człowiek definiowany jest antropologicznie przy użyciu terminologii platońskiej jako złożenie „nieśmiertelnej duszy” ze śmiertelnym ciałem, oczekuje on dzięki Wcieleniu Boga nieba eschatologicznego. Jest ono opisywane głównie biblijnymi terminami rzeczowymi i soteriologicznymi („niebo”, „Królestwo Boże”; „królestwo niebieskie”), rzadziej jakościowymi („niezniszczalność”; „ogród rozkoszy”). Zgodnie z chrystologiczną teologią NT, na którą powołuje się anonimowy autor utworu, eschatologiczne niebo w *Liście do Diogneta* stanowi obietnicę Boga dla ludzi kochających Go i naśladowujących Jego dobroć. Jest dostępne ludziom dzięki Wcieleniu Chrystusa – „Architekta i Budowniczego wszechświata”.

2.2.8. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej apologetów greckich II wieku

Odniesienia do eschatologicznego nieba nadal pozostają fragmentaryczne i pojawiają się okazjnie, nie stanowiąc nigdy pełnego wykładu teologicznego, co jest w dużej mierze uwarunkowane apologią jako zasadniczym rodza-

⁵⁰⁷ Por. *List do Diogneta* X,5; 7, w: SCh 33bis, s. 76.78; BOK 10, s. 346.

⁵⁰⁸ *List do Diogneta* XII,1–2, w: SCh 33bis, s. 80.82; „Zbliżcie się i słuchajcie gorliwie, a dowiecie się, jak wielkie łaski daje Bóg tym, którzy Go prawdziwie miłują. Stają się oni ogrodem rozkoszy. Wyrasta w nim nadzwyczaj płodne drzewo, pełne soków żywotnych, i oto zdobią się w najróżniejsze owoce. W tym ogrodzie posadzone zostało drzewo poznania i drzewo życia, lecz to nie drzewo poznania zabija: zabija nieposłuszeństwo”, BOK 10, s. 347.

⁵⁰⁹ *List do Diogneta* XII,8, w: SCh 33bis, s. 82; „Jeśli takie drzewo w tobie wyrośnie i jeśli zapragniesz jego owoców, zawsze będziesz zbierał to, co chcesz otrzymać od Boga, to, czego wąż nie może osiągnąć ani jego podstęp skazić”, BOK 10, s. 347.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

jem przekazu większości autorów chrześcijańskich w II wieku. Wyjątkiem w omawianej grupie jest *Homilia Paschalna* będąca deklamacją liturgiczną. Wiara w eschatologiczne niebo staje się w II wieku częścią chrześcijańskiego *credo*. Odniesienia do opisywanego przestrzennie nieba, oznaczającego ściślejszą relację zbawionych z Bogiem, spotykamy w pierwszych pozabiblijnych wyznaniach wiary, kiedy jest mowa o działalności zbawczej Chrystusa zstępującego i wstępującego do nieba⁵¹⁰, co dla chrześcijan stanowi zapowiedź i nadzieję na ich życie w przyszłym świecie⁵¹¹ (*credo* Arystydesa) albo przy okazji wyjaśnień do *credo* (Justyn Męczennik, Meliton z Sardes). Dla części apologetów II wieku osiągnięcie eschatologicznego nieba jest coraz bardziej uzależniane etycznie (Atenagoras z Aten, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk), co w dużej mierze wynika z apologetyczności ich wykładu. Natomiast dwóch autorów syryjskich (Tacjan Syryjczyk, Teofil z Antiochii) szczęśliwą eschatologiczną wieczność opisywało jako powrót do lepszej wersji „rajskości”, do pierwotnego stanu życia, ale już w nieśmiertelności i częściowej wizji Boga (Tacjan Syryjczyk), być może z perspektywą wejścia do eschatologicznego nieba (Teofil z Antiochii).

Opisy nieba

Eschatologiczne niebo jest stworzone przez Boga⁵¹² i pozostaje dziełem Bożym, wobec którego jest On transcendentny⁵¹³; związane ze zbawiającym Chrystusem⁵¹⁴; znajduje się w niepostrzegalnym przez ludzi „wszechświecie niebiańskim”⁵¹⁵; jest miejscem, gdzie jest dobrze i gdzie przebywa Bóg i dobrzy aniołowie⁵¹⁶, jednak obecne niebo jest zapowiedzią innego, nowego nieba⁵¹⁷. Dla zbawionych eschatologiczne niebo jest trwaniem człowieka z Bogiem i przy Bogu⁵¹⁸; jest miejscem zbawionych⁵¹⁹.

⁵¹⁰ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1–2.

⁵¹¹ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3.

⁵¹² Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 3,1; 4,2; Justyn Męczennik, *1 Apologia* 41,1.

⁵¹³ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,4,3–5; II,22,2.

⁵¹⁴ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1.

⁵¹⁵ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 4,2.

⁵¹⁶ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 6,1–2.

⁵¹⁷ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 131,6.

⁵¹⁸ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31.

⁵¹⁹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 10,2,4.

W niektórych opisach (Tacjan Syryjczyk, Teofil z Antiochii, częściowo *List do Diogneta*) niebo jest też powrotem człowieka zbawionego do utraconego, utęsknionego pierwotnego stanu życia, czyli do nieśmiertelności i częściowej wizji Boga⁵²⁰. Tak wyobrażany raj posiada wybrane cechy zarówno biblijnego ogrodu w Eden, jak i Niebieskiego Miasta z Ap 21⁵²¹. W opisie Teofila z Antiochii niebo przyjmuje judaistyczne charakterystyki kosmologiczne i jest przede wszystkim albo widzialnym sklepieniem-firmamentem, albo innym niebem, opisywanym jako niewidzialne dla ludzi miejsce przechowywania połowy wód (druga połowa wód jest już na ziemi). Dlatego u tego apologety nie staje się ono miejscem Boga i zbawionych. Odpowiednikiem nieba dla Teofila, dalej zgodnie z przekonaniami judaistycznymi, staje się zaś raj. Natomiast dla anonimowego autora *Listu do Diogneta* niebo jest zarówno „królestwem niebieskim”, jak i „ogrodem rozkoszy”.

Stosowana terminologia

Słownictwo odnoszone do opisanie eschatologicznego nieba i jakości życia zbawionych jest zdecydowanie pochodzenia nowotestamentalnego, są to bezpośrednie zapożyczenia z NT (rzadziej ze ST) lub zbitki słotwórcze fragmentów biblijnych:

(1) określenia związane z motywami przestrzenno-rzeczowymi: „niebo”⁵²², „niebios”⁵²³, „wyżyny niebieskie”⁵²⁴, „Chrystus powyżej”⁵²⁵, „zstąpił z nieba / wstąpił do nieba”⁵²⁶; „królestwo niebieskie”⁵²⁷, „Królestwo Boże”⁵²⁸, „królestwo niezniszczalne”⁵²⁹, „królestwo wieczne”⁵³⁰, opisowe

⁵²⁰ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 7,1.

⁵²¹ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 20,4.

⁵²² Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47; *List do Diogneta* III,4; VI,8; VII,2; X,2.

⁵²³ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 98.

⁵²⁴ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47; 70; 100; 102; 103; 104.

⁵²⁵ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 45.

⁵²⁶ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,1; Justyn Męczennik, *I Apologia* 42,4; 50,12; 51,8; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 64,7; 132,1.

⁵²⁷ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 51,2; *List do Diogneta* X,2.

⁵²⁸ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 11,1; *List do Diogneta* IX,1.

⁵²⁹ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 31,4.

⁵³⁰ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 31,1–7.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

charakterystyki połączonej rajskości i Niebieskiego Miasta z Ap 21 (woda, łagodny klimat i ciągły dzień, światłość, powyżej ziemi, ponad ludźmi, niemożliwe do obserwacji przez ludzi z ziemi, jest skończone i ograniczone, są ponad nim wyższe światy)⁵³¹, „Jerozolima powyżej”⁵³², „ogród w Eden”⁵³³, „raj” – rozumiany jako „rozkosz”⁵³⁴;

(2) określenia związane z motywami jakościowymi, które oddają cechy zbawionych w niebie / raju (dla obu autorów syryjskich):

„życie w przyszłym świecie”⁵³⁵, „życie wieczne”⁵³⁶, „życie i królowanie z Bogiem”⁵³⁷, „życie niebiańskie” [jako] „niezłomność i bez namiętności w duszy i ciele”⁵³⁸, „niezniszczalność”⁵³⁹, „niecierpliwość”⁵⁴⁰, „nieśmiertelność”⁵⁴¹, „beżenność i niezamężność zbawionych i równość aniołom jako dzieci Boże”⁵⁴², „nieśmiertelność z radością”⁵⁴³, „udział w rozumnym życiu Boga i oglądanie Bożych wspaniałości”⁵⁴⁴, „widzenie Nieśmiertelnego przez nieśmiertelnych”⁵⁴⁵, „szczęście wieczne całego człowieka”⁵⁴⁶, brak potrzeby korzystania ze zwierząt⁵⁴⁷, „czystość-sprawiedliwość-nieśmiertelność-niezniszczalność”⁵⁴⁸, stawanie się „ogrodem rozkoszy”⁵⁴⁹.

⁵³¹ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 20,4–6.

⁵³² Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 45.

⁵³³ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,20,1.

⁵³⁴ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,24,3.

⁵³⁵ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 15,3.

⁵³⁶ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1; 17,3.

⁵³⁷ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 10,2.

⁵³⁸ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 31.

⁵³⁹ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 10,2; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 46,7; Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 10; *List do Diogneta* VI,8.

⁵⁴⁰ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 10,2; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 46,7; Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 10.

⁵⁴¹ Por. Justyn Męczennik, *I Apologia* 10,2; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 46,7; Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 16.

⁵⁴² Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 81,4.

⁵⁴³ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 14,5.

⁵⁴⁴ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 12.

⁵⁴⁵ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I,7,4.

⁵⁴⁶ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 25.

⁵⁴⁷ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu ciał* 10.

⁵⁴⁸ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II,26,3; II,27,7.

⁵⁴⁹ Por. *List do Diogneta* XII,1.

Odmienne natomiast od opisów większości apologetów greckich II wieku są typowo pastoralne powiązania, których dokonuje Meliton z Sardes. W jego deklamacji cechy Paschy Chrystusa stają się defini-tywnie cechami zbawionych. W „nowości-wieczności-niezniszczalności-nieśmiertelności”⁵⁵⁰ zbawieni zyskują „odpuszczenie grzechów-zbawienie-życie-zmartwychwstanie-światłość-wejście na wyżyny niebieskie-ukazanie Ojca przedwiecznego”⁵⁵¹ oraz są obdarzeni „wolnością-światłością-życiem-wiecznym królowaniem (i są:) nowymi kapłanami-wiecznym ludem wybranym”⁵⁵².

Najważniejszy przekaz teologiczny dotyczący nieba

Niebo, zgodnie z teologią NT, jest prezentowane jako obietnica samego Boga, który jest prawdomówny⁵⁵³. Wyznawanie i praktykowanie wiary w Boga ogłoszonej przez Jezusa Chrystusa ma doprowadzić chrześcijan do zapowiedzianego przez Chrystusa życia wiecznego i królestwa niebieskiego⁵⁵⁴. Chrześcijanie ufają Bogu i zawierają Mu swą eschatologiczną przyszłość⁵⁵⁵. Sposobem na wejście człowieka do nieba jest jedynie Chrystus⁵⁵⁶.

Stan przejściowy i drugi millenaryzm

Przyjęcie greckiej koncepcji dualizmu antropologicznego skutkowało w eschatologii chrześcijańskiej w II wieku początkiem rozważań o losach duszy rozdzielonej w momencie śmierci od ciała. Dusze sprawiedliwych, zachowując świadomość, przebywałyby bez cierpień i szczęśliwe w jakimś pozaświatowym lepszym miejscu, a dusze złych w jakimś gorszym pozaświatowym miejscu⁵⁵⁷, czy też w „magazynach bogatego Pana”⁵⁵⁸, oczekując zmartwychwstania i ostatecznego sądu Bożego.

⁵⁵⁰ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 2.

⁵⁵¹ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 103.

⁵⁵² Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 68.

⁵⁵³ Por. *List do Diogneta* X,2–7.

⁵⁵⁴ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1.4–5; 17,3; Justyn Męczennik, *1 Apologia* 10,2.

⁵⁵⁵ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 13,2.

⁵⁵⁶ Por. Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna* 47.

⁵⁵⁷ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 18,2; 20,4; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 5,3.

⁵⁵⁸ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 6,4.

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

Natomiast przejęcie żydowskiej tradycji millenarystyczno-ezoterycznej przez niektórych teologów chrześcijańskich II wieku (np. Justyn Męczennik) zaowocowało rozważaniami o tzw. drugim millenium jako zmysłowym wynagrodzeniu dla wskrzeszonych wtedy tylko sprawiedliwych⁵⁵⁹.

Moralizm eschatologiczny

Oprócz typowo pastoralnych zachęt do dobrego życia chrześcijańskiego (wyznawanie i praktykowanie wiary chrześcijańskiej⁵⁶⁰; zaufanie Bogu i modlitwa o przyszłą niezniszczalność)⁵⁶¹ pojawia się w teologii apologetów II wieku znacząca tendencja, którą nazwałem „moralizmem eschatologicznym”. Tym pojęciem określiłem linię teologiczną przeakcentującą znaczenie ludzkich czynów i wskazującą, że wieczność jest przede wszystkim owocem moralnych wyborów człowieka, przy jednoczesnym pomijaniu przepowiadania o darmowym usprawiedliwieniu człowieka w Chrystusie i pomijaniu znaczenia łaski Bożej. W wykładzie teologicznym skutkowało to przerostem etyki i ludzkiego zasługiwania nad nowotestamentalną soteriologią. Tendencja ta pojawia się czasami w nauczaniu Justyna Męczennika, co, moim zdaniem, jest skutkiem apologetycznego harmonizowania przez tego orędownika platońskiego idealizmu etycznego i stoickiego poglądu o primacie cnoty z przekazem biblijnym o uznaniu w wierze Bożego objawienia i konsekwencjach życia w wierze.

U Tacjana Syryjczyka enkratyczne postulaty odrzucenia złej materii⁵⁶² w powiązaniu z grecką antropologią trójdzielną (szczególnie z ideą podążania duszy za duchem⁵⁶³) zaowocowały ascetyczną wizją zasługiwania na eschatologiczne niebo dzięki dobrym uczynom⁵⁶⁴. Natomiast u Atenagorasa z Aten – zbawienie i życie wieczne – były pojmowane jako etyczna zasługa za dobre czyny, co mogło wynikać zarówno z apologetyczności jego wykładu teologicznego, jak i z etycznego pojmowania celowości ludzkiego życia.

⁵⁵⁹ Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80,5–81,4.

⁵⁶⁰ Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 16,1.

⁵⁶¹ Por. Justyn Męczennik, *1 Apologia* 13,2.

⁵⁶² Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 16,7–8.

⁵⁶³ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 12,1; 13,1–6.

⁵⁶⁴ Por. Tacjan, *Mowa do Greków* 14,5; 20,4–6.

Nauka apologetów greckich II wieku o eschatologicznym niebie nie stanowiła podstawowej tematyki rozważań autorów chrześcijańskich. Pomimo fragmentaryczności przekazu znajdujemy w utworach tamtego okresu wzmianki o niebie w pierwszych pozabiblijnych *credo* lub komentarzach do nich. W opisach teologii apologetów II wieku eschatologiczne niebo pozostaje miejscem przebywania Boga i dobrych aniołów oraz sposobem istnienia zbawionych – z Bogiem i przy Bogu. Terminologia odnosząca się do nieba jest pochodzenia głównie biblijnego, przeważają określenia jakościowe nad przestrzennymi. Powiązanie teologii biblijnej z antropologią i etyką filozofii greckiej rozpoczyna w teologii apologetów II wieku refleksję nad stanem pośrednim, a także uwarunkowuje etycznie soteriologię chrześcijańską (moralizm eschatologiczny). Podstawowym przesłaniem teologicznym apologetów greckich II wieku dotyczącym eschatologicznego nieba pozostaje myśl, że niebo stanowi obietnicę Boga dla zbawionych, którą mogą osiągnąć przez wyznawanie i praktykowanie wiary ogłoszonej przez Jezusa Chrystusa. Sposobem na wejście człowieka do nieba jest jedynie Jezus Chrystus.

2.2.9. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu poapostolskiego i apologetów greckich II wieku

W obu analizowanych okresach opisy eschatologicznego nieba są fragmentaryczne i okazyjne. W okresie poapostolskim są one zależne od kontekstu parenetycznego, a w okresie apologetów greckich II wieku od rodzaju dyskursu, jakim była sama apologia. Dopiero w tekstach apologetów odnotowujemy, że wiara w niebo staje się częścią pierwszych pozabiblijnych wyznań wiary. Jeśli w okresie poapostolskim opisy nieba są kontynuacją kosmologii i eschatologii biblijnej, to w tekstach apologetów II wieku można zaobserwować podkreślanie związku zbawionych z Bogiem.

Terminologia oddająca eschatologiczne niebo w obu okresach jest zasadniczo biblijna, w pierwszym przeważają określenia związane z motywami

2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II

rzeczowo-przestrzennymi, a w drugim z jakościowymi. Symbolika i obrazowość eschatologicznego nieba zawsze pozostają pozytywne. Cechy zbawionych w niebie są opisywane najczęściej przez terminy jakościowe, odnoszące się do całego człowieka, już po jego zmartwychwstaniu. W drugim okresie można zaobserwować większą częstotliwość stosowania takich terminów jak „niezniszczalność”, „niecierpliwość” czy „nieśmiertelność”.

Przygotowanie do osiągnięcia nieba przez dobre uczynki w nauce poapostolskiej nie ma wartości zbawczej, ale stanowi potwierdzenie wiary chrześcijańskiej. W nauce apologetów greckich II wieku obserwujemy tendencję do moralizmu eschatologicznego, pośrednio potwierdzanego przez naukę o stanie przejściowym (Justyn i Tacjan) oraz naukę o drugim milenium (Justyn). Akcentowanie większej roli człowieka w dziele zbawienia wynika w dużej mierze z przejęcia przez apologetów platońskiego idealizmu etycznego oraz stoickiego prymatu cnoty oraz greckiej antropologii duo- i trychotomicznej.

Najważniejszym przekazem teologicznym dotyczącym nieba pozostaje w obu analizowanych okresach nauczanie, że eschatologiczne niebo jest obietnicą samego Boga, osiągalną przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

Trzeci rozdział składa się z czterech paragrafów, w których kolejno przedstawiam eschatologiczną naukę o niebie pojawiającą się u najbardziej reprezentatywnych teologów chrześcijańskich III wieku: Ireneusza z Lyonu (§ 3.1.), Klemensa Aleksandryjskiego (§ 3.2.), Orygenesu (§ 3.3.) oraz przedstawicieli teologii łacińskiej tego okresu – Tertuliana, Cypriana z Kartaginy, Laktancjusza, Wiktoryna z Poetovium oraz w *Męczeństwie świętych Perpetui i Felicyty* (§ 3.4.). Zachowując zasadniczy schemat opisu problematyki, jaki stosowałem w poprzednich rozdziałach (uporządkowanie chronologiczne, opis postaci, kontekst nauki o eschatologicznym niebie, terminologia i teologia eschatologicznego nieba), w niniejszym rozdziale, w §§ 3.3. i 3.4. zrezygnowałem z patrystycznej charakterystyki traktatów poszczególnych autorów. Było to podyktowane zarówno dużą ilością dzieł omawianych teologów (zwłaszcza w przypadku Orygenesu i Tertuliana), jak i powtarzającym się rodzajem literackim, jakim były alegoryczne komentarze Orygenesu do ksiąg biblijnych i polemiczno-moralizatorskie traktaty Tertuliana. Wydaje mi się, że takie ujęcie analizowanej tematyki pozwala lepiej skoncentrować się na przedstawieniu rozwoju samej myśli dotyczącej eschatologicznego nieba. Teologia tego okresu, w przeciwieństwie do pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa, była bowiem bardziej spekulatywna niż katechetyczna.

3.1. Ireneusz z Lugdunum (130/140 – około 200) – nieśmiertelni i niezniszczalni zbawieni w niebiańskiej Jerozolimie

W tekstach Ireneusza odnajdujemy dwa motywy niebiańskie opisujące teologię eschatologicznego nieba: motyw miasta (Jerozolimy) – przede wszystkim w dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* oraz motyw nieśmiertelności i niezniszczalności występujący głównie w *Wykładzie nauki apostoelskiej*. Pierwszy motyw niebiański, czyli teologia Jerozolimy millenijnej i niebiańskiej, jest możliwą kontynuacją teologii judeochrześcijańskiej, opracowaną przez Ireneusza w jego perspektywie drugiego millenaryzmu. Drugi motyw niebiański (niebiańska niezniszczalność i nieśmiertelność) wydaje się być kontynuacją teologii nieba obecnej u apologetów greckich II wieku, zarówno w formie wykładu apologetyczno-katechetycznego, jak i w treści (teologiczny opis cech ludzi w niebie).

Motyw Jerozolimy millenijnej i niebieskiej

Zdaniem Joachima Jeremiasa autorzy biblijni NT rzadko stosowali termin παράδεισος, gdyż nie chcieli, aby zwracał on uwagę na rzeczy zewnętrzne, jakby obawiając się, że sam *eschaton* zostanie wypaczony¹. W swoim nowym studium poświęconym kwestii raj u Jean Delumeau wykazał, iż pisarze judeochrześcijańscy I i II wieku, przejmując terminologię biblijną i międzytestamentalną, rozwinęli motyw apokaliptyki judaistycznej o raj zamkniętym i później otwartym². Wspomniani pisarze, obliczając, że raj był zamknięty przez około 5000 lat, a został otwarty dla skruszonego łotra, nie identyfikowali jednak raj u z eschatologią definitywną, ale rozumieli go jako rodzaj przedpokoju, zarezerwowanego dla sprawiedliwych. Według Jeana Daniélou to idea tożsama z wierzeniem, że dusze sprawiedliwych oczekują zmartwychwstania ciał w specjalnym miejscu – raju³. To rozróżnienie żydowskiej apokaliptyki na dwa Edeny / raje przeszło następnie do

¹ Por. J. Jeremias, παράδεισος..., w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, 599.

² Por. J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso*, Cinisello Balsamo (Milano) 2012, s. 231–232.

³ Por. J. Daniélou, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, „Eranos Jahrbuch” 22 (1953), s. 448.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

apokaliptyki chrześcijańskiej. Wyraźne ślady zapożyczenia tematyki raju ziemskiego i raju, będącego miejscem oczekiwania dusz sprawiedliwych na wieczną szczęśliwość znajdujemy w judeochrześcijańskiej *Apokalipsie Piotra* (powstałej przed rokiem 135⁴) oraz w *Apokalipsie Pawła* (powstałej między połową II a połową III wieku)⁵. Co więcej, w tym samym czasie w literaturze judeochrześcijańskiej nastąpiło kolejne połączenie wątków teologicznych. Otóż obietnica złożona przez Jezusa nawróconemu łotrowi „Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43) została prawdopodobnie połączona przez judeochrześcijan z dwoma kolejnymi wątkami tego, co nazywamy dzisiaj stanem eschatologii pośredniej: po pierwsze, z apokaliptycznymi opisami dusz sprawiedliwych oczekujących na zmartwychwstanie w jakiejś rajskiej rzeczywistości oraz po drugie, z tzw. łonem Abrahama, gdzie został po swej śmierci wprowadzony Łazarz⁶.

Motyw Jerozolimy millenijnej i niebieskiej był kontynuowany przez Ireneusza z Lyonu w jego głównym dziele teologicznym *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, które w całości zachowało się tylko w języku łacińskim, w dużej mierze w dosłownym tłumaczeniu znanym jako *Adversus haereses*. W przekładzie ormiańskim posiadamy księgi IV i V, natomiast

⁴ *Apokalipsa Piotra*, α. Tekst etiopski i grecki, 14. (tekst etiopski) i 17. (tekst grecki): 14. (tekst etiopski): „Wówczas dam moim wybranym, moim sprawiedliwym chrzest i zbawienie, o które mnie prosili przy polu Akrosja, które nazywa się [też] Aneslasja, dam łaskawie część [należną] sprawiedliwym”; 17. (tekst grecki): „Udziel powołanym przeze mnie i wybranym to, o co będą mnie błagali z udręki, i dam im cenny chrzest jeziora acheruzyjskiego, o którym mówią, że znajduje się na Polach Elizejskich, [to jest] udział sprawiedliwym z moimi świętymi”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. S. Kur (etiopski), M. Starowieyski (grecki), Kraków 2001, s. 238; *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy...*, dz. cyt., 16. (etiopski): „I pokazał mi wielki ogród otwarty, pełen drzew urodzajnych i błogosławionych owoców”; 15. (grecki): „Pan pokazał mi ogromną przestrzeń poza tym światem zalaną światłem”, 19. (grecki) „Chwała tam mieszkających była równa, i jednym głosem pełnym radości sławili Pana Boga, w owym miejscu”; 20. (grecki). Rzecze do nas Pan: «Oto jest miejsce waszych braci, ludzi sprawiedliwych», s. 240.

⁵ *Apokalipsa Pawła* 14.5: „Nie lękaj się, duszo, ani nie niepokój, aż dojdiesz do miejsca, którego dotąd nie widziałaś, a ja dla ciebie będę współzycielem”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy...*, dz. cyt., s. 250; *Apokalipsa Pawła*, 14.8: „Niech więc zostanie ona wydana Michałowi aniołowi Przymierza i niech ją wprowadzą do Raju radości, aby i ona stała się współdziedziczką świętych”, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy...*, dz. cyt., s. 252.

⁶ Por. J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso...*, dz. cyt., s. 233.

w greckim i syryjskim zachowały się fragmenty. Tekst tego pisma powstał pomiędzy rokiem 180 a 185, kiedy Ireneusz zakończył działalność duszpasterską w Lugdunum (późniejszy Lyon)⁷. Celem Ireneusza, jaki podjął w swoim dziele, było opisanie, zdemaskowanie i zwalczenie fałszywej gnozy, często negującej Stary Testament, oraz interpretującej Boże objawienie za pomocą filozofii helleńskiej czy tradycji orientalnych⁸. Tematykę eschatologiczną, w głównej mierze kwestię zmartwychwstania ciała – co odrzucali gnostycy⁹, biskup Lyonu poruszył przede wszystkim w V księdze tego traktatu¹⁰.

Powołując się na nauczanie judeochrześcijańskich przebiterów, będących uczniami apostołów, Ireneusz z Lyonu, w V księdze *Zdemaskowania i odparcia fałszywej gnozy*, wyprowadził twierdzenie, że:

„Sprawiedliwi, którzy dostąpią tego przywileju, zostaną wyniesieni powyżej, gdyż dla sprawiedliwych, którzy posiadają Ducha jest przygotowany raj, gdzie był też przeniesiony apostoł Paweł, który słyszał tam słowa niewypowiadalne dla nas obecnie, i pozostaną tam aż do końca świata, rozkoszując się niezniszczalnością”¹¹.

Wydaje się, że Ireneusz zamiennie wykorzystuje raj sprawiedliwych i królestwo millenijne, co dla sprawiedliwych będzie się realizowało na czas owego drugiego millenium w przebudowanej Jerozolimie:

⁷ Por. N. Brox, *Einführung in Adversus Haereses*, Freiburg im Breisgau 1993, s. 17 (Fontes Christiani [dalej: FCh] 8/1)

⁸ Por. J. Comby, D. Singles, *św. Ireneusz z Lyonu, Chwałę Boga żyjący człowiek*, tłum. W. Myszor, Kraków 1999, s. 14.

⁹ Por. A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del “Adversus haereses”*, vol. 3, Madrid 1985–1988.

¹⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V. Übersetzt und eingeleitet von N. Brox, Freiburg im Breisgau 2001 (FCh 8/5); częściowy przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu* (*«Adversus Haereses»* V,30,4–36,3), „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 33 (2000), s. 5–24.

¹¹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,5,1; „Quapropter dicunt Presbyteri qui sunt Apostolorum discipuli eos qui translati sunt illuc translatos esse – iustus enim hominibus et Spiritum habentibus praeparatus est paradisos, in quem et Paulus Apostolus apportatus audivit sermones inenarrabiles quantum ad nos in | praesenti – et ibi manere eos qui translati sunt usque ad consummationem, coaespicientes incorruptelam”, FCh 8/5, s. 52.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

„Tego rodzaju powszechnych wydarzeń nie można rozumieć, że rozegrają się ponad niebiosami. «Bóg bowiem – mówi [prorok] – ukaże jasność twoją tej całej ziemi, która jest pod niebem» (Ba 5, 3). Ale stanie się to w czasach Królestwa, gdy ziemia zostanie odnowiona przez Chrystusa i na nowo zostanie zbudowana Jerozolima na wzór Jerozolimy z wysooka. Mówi o tym prorok Izajasz: «Oto na rękach moich namalowałem twoje mury i jesteś zawsze przed moimi oczyma» (Iz 49, 16). Podobnie pisze Paweł Apostoł do Galatów: «Ta zaś w górze Jerozolima wolna jest i ona jest naszą matką» (Ga 4, 26). Nie mówi tu o «Enthymesis», oddzielnym eonie, ani o Mocy oddzielonej od Pleromy i nazwanej «prunikos», ale o Jerozolimie namalowanej na rękach Boga. (...). Obrazem tej Jerozolimy jest Jerozolima pierwszej ziemi, gdzie sprawiedliwi ćwiczą się dla nieskazitelności i przygotowują się na zbawienie. Obraz tego przybytku przyjął Mojżesz na Górze»¹².

Komentując powyższe teksty, Wincenty Myszor trafnie zauważa, że Ireneusz rozróżniał dwie eschatologiczne Jerozolimy: ziemską w czasie milenium i niebieską. Model Jerozolimy ziemskiej czasu millenium był oparty na wzorze „odgórnym” / „zstępującym”. Zbudowanie tej ziemskiej Jerozolimy być może należy połączyć z pokonaniem Antychrysta, który panował w niej przed przyjściem Chrystusa, a miasto zbezczeszczone przez pobyt Antychrysta zostanie na nowo odbudowane¹³. Ireneusz, dwukrotnie powołując się na naukę judeochrześcijańskich przebiterów (*Adversus*

¹² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,35.2, w: FCh 8/5, s. 264–266; „Haec autem talia universa non in supercaelestibus possunt intellegi – „Deus enim” ait, „demonstrabit ei quae sub caelo est universae tuum fulgorem” –, sed in regni temporibus, | renovata terra a Christo et reaedificata Hierusalem secundum characterem quae sursum est Hierusalem. De qua ait propheta Esaias: „Ecce in manibus meis depinxi muros tuos, et in conspectu meo es semper”. Et Apostolus autem scribens ad Galatas similiter ait: „Illa autem quae sursum est Hierusalem libera est, quae est mater omnium nostrum”, non de cogitatione erratici Aeonis dicens hoc, neque de virtute aliqua quae abcessit <a> Pleromate et Prunico, sed de Hierusalem quae in manibus <Dei> descripta est. (...) Huius Hierusalem imago illa quae in priori terra Hierusalem, in qua iusti praemeditantur incorruptelam et parantur in salutem, et huius tebernaculi typum accepit Moyses in monte”, przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 21–22.

¹³ Por. W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 11.

haereses 5,5,1 i *Adversus haereses* 5,36,1–36,2), stworzył zatem konstrukt teologiczny opisujący eschatologiczne niebo:

„36,1. (...) Jak uczyć nas prezbiterzy, ci którzy są godni przebywania w niebie, tam właśnie przejdą, to jest do nieba, inni zaś będą korzystać z przyjemności raju, wreszcie inni posiadą wspaniałość miasta. Wszędzie będą oglądać Boga według miary, na jaką każdy z nich stał się godny. 36.2. (...) Jedni z nich będą przyjęci do nieba, inni będą przebywać w raju, a jeszcze inni będą zamieszkiwać w mieście. Dlatego Pan powiedział, że u Ojca jest wiele mieszkań”¹⁴.

Myszor, wskazując na wzmiankę Ireneusza o prezbiterach, powołuje się na opinię Antonia Orbego¹⁵, zdaniem którego uczyli oni o Jerozolimie ostatecznej, niebieskiej. Ireneusz mógłby jednak zastosować obraz milenijnej Jerozolimy jako miasta, w którym jest wiele różnych mieszkań¹⁶, Uznając zasadność tez Orbego, także i moim zdaniem, Ireneusz w powyższych fragmentach mówił o trzech różnych rzeczywistościach zbawczych, w zależności od osobistej zasługi zbawionych: wszędzie będą oni oglądać Boga, ale jedni w niebie, inni w raju, a pozostali właśnie w mieście, czyli w Jerozolimie ziemskiej okresu millenium. Co więcej, w myśl tego, co Ireneusz mówił o niebie pojmowanym jako Królestwo Ojca (*Adversus haereses* 5,35,2), miasto i raj byłyby stanami przygotowawczymi do nieba.

W tekście wprowadzającym do opisu niebieskiej Jerozolimy, która miałyby zstąpić na ziemię na czas królestwa millenijnego, Ireneusz z Lyonu stwierdzał, że samo miasto królestwa sprawiedliwych w okresie millenium, określone też jako „Królestwo Syna” czy „dziedzictwo ziemi” (*Adversus*

¹⁴ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,36,1–36,2, w: FCh 8/5, s. 270–272; „36,1 (...) et quemadmodum Presbyteri dicunt, tunc qui digni fuerint caelorum conversatione illuc transibunt, id est in caelos, alii autem paradisi deliciis uterunt, alii autem speciositatem civitatis possidebunt, ubique autem Deus videbunt, quemadmodum et digni videntes eum. 36,2. (...). quorum quidam in caelum assumuntur, alii in paradiso coversabuntur, alii in civitate inhabitabunt: et propter hoc dixisse Dominum multas esse apud Patrem mansiones”, przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 22–23.

¹⁵ Por. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987, s. 1008–1024.

¹⁶ Por. W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 11.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

haereses 5,36,3), będzie okresem przygotowania i przyzwyczajania się sprawiedliwych do pojmowania chwały Boga Ojca, co będzie następowało przez „wzrastanie z oglądu Pana”:

„Te wszystkie proroctwa (por. Iz 6, 11; 13, 9; 26, 10 według LXX; 6, 12 według LXX; 65, 21) bezsprzecznie zostały powiedziane o zmartwychwstaniu sprawiedliwych, które nastąpi po nadejściu Antychrysta i wytraceniu wszystkich pogan, poddanych jego władzy. Sprawiedliwi będą królować na ziemi, wzrastając z oglądu Pana i dzięki Niemu będą się przyzwyczajać do pojmowania chwały Boga Ojca, a w Królestwie dostąpią przestawiania ze świętymi aniołami oraz łączności i jedności duchowych bytów. Ci zaś, których Pan zastanie w ciele, gdy wyczekują Go z niebios, znoszą cierpliwie smutek, którzy uszli z rąk Nieprawego, są właśnie tymi, o których mówi prorok: «opuszczeni rozmnożą się na ziemi»¹⁷.

Wydaje się, że według Ireneusza królestwo millenijne na ziemi byłoby tysiącletnim okresem przygotowawczym do spotkania z Ojcem. Jak powiada Ireneusz, po „pierwszym zmartwychwstaniu sprawiedliwych i dziedzicwie ziemi” (*Adversus haereses* 5,36,3: „*primam iustorum resurrectionem et in regno terrae hereditatem*”), czyli po upływie siódmego tysiąclecia królestwa sprawiedliwych (*Adversus haereses* 5,36,3: „*septies millesimum annum regnii iustorum*”), Bóg Ojciec najpierw w:

„zmartwychwstaniu sprawiedliwych wypełnia przyrzeczenia w królestwie swego Syna. To On następnie rozdaje w swojej ojcowskiej dobroci

¹⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,35,1, w: FCh 8/5, s. 260–262; „Haec enim talia universa in resurrectionem iustorum sine controversia dicta sunt, quae fit post adventum Antichristi et perditionem omnium gentium sub eo existentium, in qua regnabunt iusti in terra, crescentes ex visione Domini, et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris, et caum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient. Et illi quos Dominus in carne inveniet expectantes eum de caelis et perpassos tribulationem, qui et effugerunt iniqui manus”, przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 21.

to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło. (...) aby stworzenie przyjęło Słowo, aby wstąpiło do Niego, wynosząc się ponad aniołów i stając się obrazem i podobieństwem Boga”¹⁸.

W powyższych sformułowaniach Ireneusza istotna jest kolejność: najpierw – „w” („in”) millenium sprawiedliwych na ziemi, potem – „następnie” („postea”), nieopisane zmysłami (1 Kor 2, 9) szczęście przygotowane dla już po Bożemu ukształtowanych zbawionych. Orbe, komentując *Adversus haereses* 5,35–36, podkreśla, że w omawianym tekście istnieje różnica pomiędzy Jerozolimą millenijną a Jerozolimą, która zstąpi z nieba. Ta druga nastąpi po zakończeniu millenium, po powszechnym zmartwychwstaniu i sądzie ostatecznym. W Jerozolimie millenijnej nie będzie już grzechu, sprawiedliwi będą obdarzeni błogosławieństwem i uzyskają cechy anielskie (ἰσάγγελοι)¹⁹. Natomiast w Jerozolimie, która zstąpi z nieba i miasto, i jego obywatele uzyskają cechy niebiańskie, będą w łączności z boskością i staną się nieśmiertelni, wieczni, zamieszkani przez Ducha Bożego, przyjęci przez Logos, wyniesieni ponad aniołów, stając się obrazem i podobieństwem Boga (ἰσόθειοι)²⁰. W pierwszej Jerozolimie będzie panowała komunია i jedność duchowa aniołów i ludzi²¹, w drugiej komunია zbawionych z Bogiem przyrównana za Ap 21, 1–4 do więzi małżeńskiej – „jak oblubienica

¹⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,36,3, w: FCh 8/5, s. 274; „In resurrectione iustorum et promissiones adimplet in Filii sui regnum, postea praestans illa paternaliter quae neque oculus vidit neque auris audivit neque in cor hominis ascendit. (...)”, przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,35,1, w: FCh 8/5, s. 260–262; przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 21: „Sprawiedliwi będą królować na ziemi, wzrastając z oglądu Pana i dzięki Niemu będą się przyzwyczajając do pojmowania chwały Boga Ojca, a w Królestwie dostąpią przedstawiania ze świętymi aniołami oraz łączności i jedności duchowych bytów”.

²⁰ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,36,2–3, w: FCh 8/5, s. 270–276; przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 22–23.

²¹ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,35,1, w: FCh 8/5, s. 260–262: „(...) et cum sanctis angelis conversationem et communionem et initatem spiritualium in regno capient”.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

przystrojona dla swego męża i to jest przybytek Boga, w którym Bóg zamieszka z ludźmi”²².

Zbawieni najbardziej zasłużeni mają osiągnąć niebo Ojca, średnio zasłużeni – raj, a najmniej zasłużeni – wieczne błogosławieństwo miasta²³. Ireneusz, używając języka metaforycznego, przechodzi w swym opisie od jednej metafory wieczności do drugiej (np. motyw połączenia w domu Ojca z J 14, 2 zastosowany do trzech stanów – nieba, raj, miasta – jako łączonych mieszkań lub uczynienia jednego miasta z trzech stanów). Wspierając się w dosyć swobodny sposób o teksty biblijne, rozwija także tradycję przekazu o eschatologicznym niebie wywodzącą się od judeochrześcijańskich prezbiterów²⁴. Zdaniem Orbeo ta właśnie tradycja sugerowała, że w fazie ostatecznej niebieska Jerozolima, zstąpiwszy na ziemię, zjednoczyła się (w omawianych stanach) i ponownie została uniesiona do nieba²⁵.

²² Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,35,2, w: FCh 8/5, s. 266; „Quemadmodum sponsam ornatam viro suo, et hoc esse tabernaculum Dei in quo inhabitabit Deus”, przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 22.

²³ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 5,36,1, w: FCh 8/5, s. 270; przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 22: „Ukazaliśmy także, jak to było możliwe, przyczynę doczesności stworzonego świata. Gdy jednak postać ta minęła, a człowiek został odnowiony i umocniony ku nieskazitelności, aby już nie mógł się starzeć, powstanie nowe niebo i nowa ziemia i na nich będzie trwał nowy człowiek w stale na nowo przyjmowanym związku z Bogiem. To pozostanie już zawsze i bez końca, jak stwierdza Izajasz: «Bo jak niebiosa nowe i ziemia nowa, które ja czynię, istnieją przede mną, mówi Pan, tak będzie istnieć wasze potomstwo i wasze imię» (Iz 66, 22). Jak uczą prezbiterzy, ci, którzy będą godni przebywania w niebie, tam właśnie przejdą, to jest do nieba, inni zaś będą korzystać z przyjemności raj, wreszcie inni posiadą wspaniałość miasta. Wszędzie będą oglądać «Boga według miary, na jaką każdy z nich stał się godny»; myśl tę Ireneusz powtarza także w *Adversus haereses* 5,36,2.

²⁴ Ireneusz w swym ujęciu drugiego millenaryzmu nawiązywał do tzw. średniej tradycji millenaryzmu małoazjatyckiego (por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 357–361), ale odrzucał niektóre z interpretacji prorockich zapowiedzi; przede wszystkim odrzucił alegoryczną interpretację tekstów biblijnych; odrzucił skrajny eschatologizm (opinię o przeniesieniu przedostatnich wydarzeń w zaświatach), odrzucił też interpretacje żydowskie. Zacerpnął natomiast niektóre szczegóły z tradycji hellenistycznej, np. nieznany w tradycji żydowskiej podział historii ludzkości na siedem tysięcy (por. W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm...*, dz. cyt., s. 13–14).

²⁵ Por. A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 2. *Temі neotestamentarii*, Roma 1995, s. 590–593.

Ireneusz nie opowiada nic o końcowej fazie Jerozolimy niebieskiej i nie mówi, że po zstąpieniu na ziemię ma tam ona pozostać. Natomiast stwierdza, że ma dokonać się w niej tajemnicza transformacja *salus carnis* według Ducha. W swym ideowym przesłaniu Ireneusz pojmowałby zatem Jerozolimę niebieską jako miasto idealne, obdarzone jednością według Ducha oraz Jerozolimę ziemską jako miasto złożone. Zstąpienie tej niebieskiej na ziemską, w perspektywie teologicznej, oznaczało udział w przyszłym mieście świętych, w ciele i duszy, zjednoczonych Duchem o cechach boskich, swoistą sublimację Jerozolimy materialnej do poziomu niezniszczalności dzięki Duchowi Ojca. W teologii nieba Ireneusza z Lyonu spotykamy zatem opis podwójnej metamorfozy Jerozolimy ziemskiej: na początku millenium i przed wiecznością. Podobnie następowałaby podwójna metamorfoza substancji materialnej człowieka: najpierw w czasie millenium dochodziłoby do jej przejścia w jakość anielską, aby ostatecznie w życiu wiecznym nastąpiło jej przejście w jakość boskości.

Motyw niezniszczalności i nieśmiertelności

Tematyka ta występuje przede wszystkim w *Wykładzie nauki apostolskiej* (*Demonstratio praedicationis apostolicae*)²⁶, traktacie napisanym przez Ireneusza około roku 190, a zrekonstruowanym ostatnio w wersji łacińskiej na podstawie zachowanej wersji ormiańskiej (*Manuskrypt z Erewania 3710* oraz fragmentów *Galata 54* i *Le Sceau de la foi*) przez Adelin Rousseau²⁷. Dzieło to jest określane w patrologii pod względem formy literackiej i celu utworu albo jako katecheza (jest to opinia Adolfa von Harnacka²⁸, Paula Drewsa)²⁹,

²⁶ Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* (*Epideixis*), w: SCH 406. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*. Introduction, traduction et notes par A. Rousseau, Paris 1995; przekład polski Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, w: ŻMT 7, Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum., wstęp i oprac. W. Myszor, Kraków 1997.

²⁷ Por. S. Weber, *Des hl. Irenaeus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung*, Bd. IV, Kempten 1912, V (Bibliothek der Kirchenväter); W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*..., dz. cyt., s. 7.

²⁸ Por. A. von Harnack, *Nachwort und Anmerkungen*, w: *Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“ in armenischer Version entdeckt*, Hrsg. K. Ter-Mekerttschian, E. Ter-Minassian, Leipzig 1907, s. 55 (Texte und Untersuchungen 31)

²⁹ Por. P. Drews, *Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft“ 8 (1907), s. 226–233.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

albo jako apologia (opinia Ottona Bardenhewera³⁰, Johannes Quastena)³¹, czy też łącznie jako katecheza i apologia (opinia Norberta Broxa³² i Alberta Houssiau)³³. Natomiast tematykę *Wykładu* Simon Weber uznał za analogiczną do dzisiejszego ujęcia teologii fundamentalnej³⁴. Wincenty Myszor zaznacza, iż Ireneusz napisał *Wykład* dla ludzi wierzących w celu przypomnienia podstawowych prawd wiary i podania ich uzasadnienia, jednak biskup Lugdunum nie dał w swym traktacie pełnego przekazu katechezy II wieku (w traktacie brak większych odniesień do zagadnień eschatologicznych, liturgicznych czy tych związanych z kościelną dyscypliną). Biskup Lyonu sam dokonał prawdopodobnie wyboru zagadnień i form ich przedstawienia (komentarz do katechetycznego nauczania Kościoła w II wieku). Pierwsza część traktatu (rozdziały 1–42a) to synteza nauczania Kościoła II wieku na temat zbawienia człowieka, natomiast druga część traktatu (rozdziały 42b–97) to analiza dowodów z prorostw (*testimonia*) dotyczących Syna Bożego³⁵.

Nieliczne wypowiedzi Ireneusza dotyczące eschatologii, szczególnie te dotyczące teologii eschatologicznego nieba, poruszone są przez autora *Wykładu* w kontekście omawiania przez niego powszechnego wymiaru zbawienia dokonującego się przez Boga (rozdziały 4–6), aktywności zbawczej Ducha Świętego (rozdział 7), opisu nieba i aniołów jako części stworzenia (rozdziały 9–10), opisu stworzenia człowieka według charakterystycznej idei wzrostu i dojrzewania (rozdziały 11–15), przepowiadania proroków zapowiadających Wcielenie Syna Bożego (rozdziały 31–33), Chrystusowych zapowiedzi śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia (rozdziały 69. 72. 78. 83–85). Najbardziej charakterystycznym wątkiem

³⁰ Por. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol.1, Freiburg 1913, s. 410.

³¹ Por. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. 1, Paris 1955, s. 335.

³² Por. N. Brox, *Einleitung zur Epideixis*, w: Irenäus von Lyon, *Epideixis. Darlegung der apostolischen Verkündigung – gegen die häresien*, Freiburg im Breisgau 1993, s. 26 (FCh 8/1).

³³ Por. A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955, s. 10.

³⁴ Por. S. Weber, *Des hl. Irenaeus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung...*, dz. cyt., Bd. IV, XV; W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, dz. cyt., s. 7–8.

³⁵ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, dz. cyt., s. 8–13.

Ireneuszowej nauki o niebie w ujęciu katechetycznym jest motyw o niezniszczalności człowieka zbawionego³⁶.

Powszechny wymiar zbawienia

Ireneusz, przeprowadzając wykład nauczania kościelnego na temat zbawienia człowieka (rozdziały 2–42), w rozdziałach 3b–7 przypomniał ówczesne nauczanie katechetyczne³⁷. Znajdują się w nim wyraźne wątki teologiczne, które wskazują, że Bóg zamierza obdarować człowieka darem niezniszczalności, czyli nieśmiertelności³⁸. Człowiek, opisywany przez Ireneusza jako „istota złożona z duszy i z ciała”³⁹, jest wezwany do życia w pobożności, co dokonuje się poprzez jednoczesny związek zarówno z prawdą (czystość duszy), jak i z moralnością (czystość ciała)⁴⁰. Najprawdopodobniej w odniesieniu do judeochrześcijańskiej nauki o dwóch drogach⁴¹ Ireneusz mówi o możliwym dla każdego człowieka sposobie słusznego postępowania dzięki wierze, która jest oświeclona przez „światło z (nieba) / *a caelesti lumine*”⁴², to „droga do (...) królestwa niebieskiego / *et illa (quidem) in caelorum ducit regnum*”⁴³. Dla chrześcijan pomocą we właściwym trwaniu w pobożności jest przestrzeganie reguł wiary i wypełnianie przyka-

³⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 7; 31; 40; 72.

³⁷ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, dz. cyt., s. 8–13.

³⁸ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, dz. cyt., s. 9.

³⁹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 2, w: SCH 406, s. 84; „Compositum animal est homo ex anima et corpo”, *ŻMT* 7, s. 22. Myszor zauważa, iż Ireneusz raz określa człowieka jako złożonego z duszy i z ciała, a czasami do tego złożenia dodaje także ducha (np. w *Adversus Haereses* V,9,1). Więcej na temat antropologii Ireneusza, zob. opracowania A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969; A. Rousseau, *Appendice I. Anthropologie bipartite ou tripartite?*, w: SCH 406, s. 357–364.

⁴⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 2, w: SCH 406, s. 84; „Pobożność (*pietas* / *θεοσεβεία*) zaś będzie zachowana w piękności i we właściwej mierze, gdy trwać będą jednocześnie prawda w duszy i czystość w ciele”, *ŻMT* 7, s. 7–22.

⁴¹ W. Myszor sugeruje (*ŻMT* 7, s. 22, przypis 8), iż idea drogi światła i ciemności zawarta przez Ireneusza w *Wykładzie* 1 (oraz w *Adversus Haereses* V,20,1–2) może nawiązywać do obrazu dwóch dróg, czyli nauki zawartej tak w *Didache*, jak w *Liście Pseudo-Barnaby*.

⁴² Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 1, w: SCH 406, s. 82; *ŻMT* 7, s. 22.

⁴³ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 1, w: SCH 406, s. 84; *ŻMT* 7, s. 22.

zań Bożych⁴⁴. Chrzest jest, zdaniem Ireneusza, „pieczęcią życia wiecznego «*sigillum* (σφραγίς) *esse aeternae vitae*» i odrodzenia w Bogu tak, że stajemy się dziećmi nie ludzi zmarłych, lecz wiecznego i zawsze istniejącego Boga”⁴⁵. Chrzest odradza wierzących w ich relacji z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, dzięki czemu Ojciec udziela im „niezniszczalności / (περιποιέω) *incorruptibilitatem*”⁴⁶. Syn Boży, działając według zbawczego planu, stał się człowiekiem, aby sprowadzić „wszystko w jedno” (aluzja do Ef 1, 10), „dla zniszczenia śmierci, ukazania życia i zaprowadzenia wspólnoty człowieka z Bogiem”⁴⁷. Duch Święty, wraz z przyjściem Syna, „został wylany (*effusus est*) ... na ludzkość, odnawiając człowieka po całej ziemi dla Boga”⁴⁸. Wspomniany przez Ireneusza dar niezniszczalności nie jest zatem jakkolwiek zasługą ludzką, ale wyłącznie konsekwencją odnowionej relacji człowieka wierzącego z Ojcem, Synem Bożym i z Duchem Świętym⁴⁹.

Niebo jako część stworzenia Bożego

Ireneusz podawał swą naukę o niebie jako objaśnienie wiary, która jest podstawą kształtującą chrześcijańskie wyobrażenie „wiecznego i zawsze istniejącego Boga” oraz wszystkiego, co jest przez Niego stworzone i zawsze zależne od Niego⁵⁰. Ireneusz powtarza też inną myśl biblijną, iż niebo jest miejscem

⁴⁴ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 3, w: SCH 406, s. 86; ŻMT 7, s. 23. Więcej na temat Ireneuszowej koncepcji ortodoksji i ortopraksji, zob. moje opracowanie *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I–II wieku*, „*Analecta Cracoviensia*” XL (2008), s. 165–178, szczególnie strony 174–176.

⁴⁵ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 3A, w: SCH 406, s. 88; ŻMT 7, s. 25.

⁴⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 7, w: SCH 406, s. 92; ŻMT 7, s. 29; podobnie Ireneusz wypowiada się o niezniszczalności człowieka w *Adversus Haereses* 4,20,6.

⁴⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 6, w: SCH 406, s. 92; ŻMT 7, s. 28.

⁴⁸ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 6, w: SCH 406, s. 92; ŻMT 7, s. 29.

⁴⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 7, w: SCH 406, s. 92; „Ci, którzy noszą Ducha Świętego, kroczą ku Słowu, to jest w kierunku Syna. Syn zaś prowadzi (ich) do Ojca. Ojciec zaś udziela (im) niezniszczalności”, ŻMT 7, s. 29.

⁵⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 3A–4A, w: SCH 406, s. 88; ŻMT 7, s. 25–26; podobnie *Wykład nauki apostołskiej* 4–5, w: SCH 406, s. 88; ŻMT 7, s. 26–27. Jak zauważa W. Myszor, ŻMT 7, s. 26, przypis 27, twierdzenie Ireneusza o tym, że „wszystko jest rzeczą Boga i dlatego Bóg jest wszechmocny, a wszystko jest z Boga” (*Wykład nauki apostołskiej* 4A) stanowi wyraźną aluzję antygnostycką.

stworzonym przez Boga⁵¹, specjalnie związanym z Bogiem Ojcem⁵², choć Bóg je przekracza⁵³. Ireneusz przywołuje judeochrześcijański topos siedmiu niebios („*septem caelis*”)⁵⁴ otaczających świat, „w których mieszkają niezliczone moce, aniołowie i archaniołowie, służąc Wszechmogącemu i Stwórcy wszystkich, Bogu, nie jakoby ich potrzebował, ale aby nie byli bezczynni i niepotrzebni”⁵⁵. Wyłącznie Bóg stworzył cały świat (w tym i niebiosy) przez Logos, wyznaczając całemu światu prawo i jego zakres oraz zakres działalności każdego stworzenia⁵⁶. Żadne dzieło Boże nie jest zatem, według Ireneusza, jakimś bytem niezależnym od Boga, zaś nadrzędną rolę wobec wszelkich bytów materialnych i duchowych posiada Logos, jako Stwórca.

Siedem niebios jest zdaniem Ireneusza uporządkowanych według siedmiu działań Ducha Bożego (por. Iz 11, 2), które biskup Lyonu wiąże prawdopodobnie z człowieczeństwem Syna Bożego⁵⁷. „Pierwszym niebem, które

⁵¹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 43, w: SCH 406, s. 146; „Syn (był) na początku, następnie Bóg stworzył niebo i ziemię (Filius in principio; creavit Deus postea caelum et terram)”, *ŻMT* 7, s. 62 (por. Rdz 1, 1).

⁵² Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 44, w: SCH 406, s. 148; „(...) od Pana z nieba, to znaczy od Ojca, który panuje nad wszystkim (a «Domino» de caelo, (scilicet) a Patre, qui dominatur omnium)”, *ŻMT* 7, s. 63 (por. Rdz 18 – 19).

⁵³ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 45, w: SCH 406, s. 148; „Nie ten, który ogarnia ziemię dłonią i ręką niebo”, *ŻMT* 7, s. 64 (por. Iz 40, 12).

⁵⁴ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 141–147. Autor ten wskazuje, iż tradycyjny judaizm uznawał trzy niebiosy, natomiast jedynie w judeochrześcijaństwie I–II w. pojawia się idea o siedmiu niebiosach (np. *Wniebowstąpienie Izajasza; II Księga Henocha*), która zanika wraz z nim pod koniec II wieku. Judeochrześcijańska koncepcja siedmiu niebios uznaje je zasadniczo za siedziby hierarchii anielskich. W III wieku odrzuca ją np. Orygenes, *Przeciwko Celsusowi* VI,21, w: SCH 147, s. 230.232. Koncepcję siedmiu niebios zapożycza od judeochrześcijaństwa literatura gnostycka, która dodaje pod wpływem stoicyzmu niebo ogniste oraz w zależności od systemu gnostyckiego rozmaicie przedstawia zawartość owych niebios (tzn. jako siedziby aniołów i dziedziny zmienności).

⁵⁵ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 9, w: SCH 406, s. 96; *ŻMT* 7, s. 31.

⁵⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 10, w: SCH 406, s. 96.98; *ŻMT* 7, s. 32–33; podobnie w: *Wykład nauki apostołskiej* 43; *Adversus haereses* 4,20,1; *Adversus haereses* 5,18,3.

⁵⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 9, w: SCH 406, s. 96; „A prorok Izajasz wylicza siedem sposobów działań, które znajdują spoczynek na Synu Bożym, to jest na Słowie w jego przyjściu jako człowieka”, *ŻMT* 7, s. 31 (por. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 31, przypis 69).

jest ponad innymi, jest (niebo) mądrości, drugim po nim niebo rozumu, trzecim rady, czwartym, licząc od góry, niebo męstwa, piąte wiedzy, szóste pobożności, siódme zaś to firmament nad nami, pełne bojaźni tego ducha oświecającego niebiosa”⁵⁸. Powtarzany przez Ireneusza motyw siedmioramiennego świecznika Mojżesza jako wzoru niebios oraz kultu Boga potwierdza korzystanie przez Ireneusza z teologii judeochrześcijańskiej, ale także wskazuje na możliwy wpływ Ap 4, 5⁵⁹.

Opis stworzenia człowieka według idei dojrzewania

Człowiek został stworzony przez Boga i wyposażony w Jego właściwości, aby „to co widzialne miało boską postać (*ut quod videretur deiforme* (θεοειδής) *esset*)”, czyli aby Boży obraz („*ad imaginem enim Dei*”) uwidaczniał się także w ciele człowieka⁶⁰. Człowiek został także ukształtowany jako „wolny i samodzielny („*liber* (ἐλεύθερος) *et suae potestatis* (αὐτεξούσιος)”)”⁶¹, gdyż zdaniem Ireneusza właśnie w wolności woli przejawiało się podobieństwo człowieka do Boga. Jak zaznaczają Orbe⁶², Fantino⁶³, Rousseau⁶⁴ czy Myszor⁶⁵, według biskupa Lyonu to podobieństwo (*similitudo*), a nie obraz (*imago*), było celem wzrastania człowieka. Człowiek, posiadając obraz Boży, miał wzrastać właśnie do podobieństwa do Boga („*ita ut ... similis fieret homo Deo*”)”⁶⁶. Stworzony „człowiek był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było, aby, wzrastając, doszedł do doskonałości (*homo pusillus errat, nam infans errat, et oportebat – et – conveniebat eum crescentem sic ad perfectionem venire*)”⁶⁷, czyli do wzoru człowieka doskonałego (*homo perfectus*), którym jest Chrystus. Zdaniem Jeana Daniélou koncepcja wzrastania

⁵⁸ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 9, w: SCH 406, s. 96; ŻMT 7, s. 31–32.

⁵⁹ Por. W. Myszor, ŻMT 7, s. 32, przypisy 71 i 72.

⁶⁰ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 11, w: SCH 406, s. 98; ŻMT 7, s. 33.

⁶¹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 11, w: SCH 406, s. 98; ŻMT 7, s. 33 (por. W. Myszor, ŻMT 7, s. 33–34, przypisy 83 i 86).

⁶² Por. A. Orbe, *Antropología de San Ireneo...*, dz. cyt., s. 166–173.

⁶³ Por. J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986.

⁶⁴ Por. A. Rousseau, *Appendice II. Image et ressemblance de Dieu chez Irénée*, w: SCH 406, s. 365–371.

⁶⁵ Por. W. Myszor, ŻMT 7, s. 33–34, przypis 86.

⁶⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 11, w: SCH 406, s. 98; „Aby w ten sposób (...) człowiek stał się podobny Bogu”, ŻMT 7, s. 33.

⁶⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 12, w: SCH 406, s. 100; ŻMT 7, s. 34–35.

człowieka (pełniej opisana w *Adversus haereses* 4,38,1–2⁶⁸) jawi się jako centralna i najbardziej oryginalna myśl antropologii teologicznej Ireneusza, inspirowana ideą greckiej *paidei*⁶⁹.

Człowiek miał wzrastać w raju, czyli fizycznie „lepszym miejscu” (*melior quam mundus*) ... (które) było doskonalsze niż świat (*superior*)⁷⁰, gdzie miał też możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem, „raj tak oto był piękny i dobry: Słowo Boże (*Verbum Dei*) przechadzało się stale i rozmawiało z człowiekiem, zapowiadając rzeczy przyszłe, które mają nastąpić, ponieważ będzie zamieszkiwało i rozmawiało z nim i będzie z ludźmi, ucząc ich sprawiedliwości”⁷¹. U Ireneusza brak natomiast idei o anielskim życiu pierwszych ludzi⁷². Biskup Lugdunum pośrednio usprawiedliwia upadek Adama, gdyż ten – będąc w swym rozwoju jeszcze dzieckiem – w swej niedojrzałej woli został skuszony przez szatana i upadł w grzech, będąc zarazem winowajcą i ofiarą⁷³. Ireneusz rozwijał przy tej okazji, wywodzący się z apokaliptyki żydowskiej⁷⁴, motyw zazdrości szatana, który, zazdroszcząc człowiekowi jego wielu darów, namówił go do nieposłuszeństwa przykazaniu Bożemu⁷⁵.

Człowiek w swym pierwszym grzechu przekroczył niestety prawo nadane mu przez Boga (co stanowi pośrednio polemikę Ireneusza z gnostykami,

⁶⁸ Syntetycznie oddaje tę ideę W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 34–35, przypis 88, „Tak jak pierwszy człowiek miał się dopiero rozwijać, aby dopiero na końcu osiągnąć pełnię dojrzałości, tak również ludzkość ma się rozwijać od stanu dzieciństwa do dojrzałości. Tym uzasadniał także przyjęcie przez Chrystusa stanu dziecka (*non propter se, sed propter hominis infantiam*), który w ten sposób włączył w siebie (*recapitulatio*) całość człowieka i człowieczeństwa, także w jego okresie dziecięcym”. O wspomnianej tu teorii rekapitulacji, która jest kolejną ważną koncepcją teologiczną Ireneusza, zob. opracowanie T. Dekert, *Teoria rekapitulacji w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.

⁶⁹ Por. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961, s. 374.

⁷⁰ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 12, w: SCh 406, s. 100; *ŻMT* 7, s. 35.

⁷¹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 12, w: SCh 406, s. 100; *ŻMT* 7, s. 35.

⁷² Por. Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, s. 91–107.

⁷³ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 12, w: SCh 406, s. 100; „Człowiek był jeszcze dzieckiem (*puer erat*) i miał niedojrzałą wolę (*nondum perfectum habens consilium* (*βουλή*)), dlatego łatwo został zwiedziony przez uwodziciela (*a seductore deceptus est*)”, *ŻMT* 7, s. 35.

⁷⁴ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 155.

⁷⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 16, *ŻMT* 7, s. 37.

odrzucającymi prawo i koncepcję Boga jako prawodawcy), dlatego utracił swą warunkową nieśmiertelność i wrócił z raju na ziemi⁷⁶. Nieśmiertelność (*immortalitas*) człowieka w raju nie należałaby zatem do natury człowieka, ale była wyłącznym darem Boga. Przez swoje przeciwstawienie się Bogu w grzechu człowiek utracił, zdaniem Ireneusza, swą warunkową nieśmiertelność, „został wyrzucony z raju” i oddalony od Bożego oblicza, jednak „(Bóg), osiedlając go naprzeciw raju (na drodze), raj bowiem nie przyjmuje grzesznika”⁷⁷, nie oddalił całkowicie Adama od siebie, czyli Adam miał jakiś kontakt z rajem i mógł do niego wrócić⁷⁸.

Prorocy zapowiadający Wcielenie Syna Bożego

Ireneusz wskazuje, iż człowiek dostępuje udziału w „niezniszczalności” („*in-corruptibilitatis*”) jedynie dzięki zjednoczeniu z Bogiem, gdyż sam nie jest w stanie w niej uczestniczyć⁷⁹. Udział człowieka w niezniszczalności należy rozumieć u Ireneusza w znaczeniu soteriologicznym, jako zjednoczenie Boga z człowiekiem dla jego zbawienia⁸⁰. Także przyszła nieśmiertelność (*immortalitas*) człowieka jest skutkiem zbawczego działania Chrystusa,

⁷⁶ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 15, w: SCh 406, s. 104; „(Bóg) nałożył mu pewne granice, aby jeśli zachowa przykazanie Boże (praeceptum (ἐντολή) Dei), pozostawał zawsze takim, jakim jest, to znaczy nieśmiertelnym (hoc est immortalis), a gdyby zgryzyszył, żeby stał się śmiertelnym (ut mortalis fieret) i wrócił do ziemi, skąd wzięte jest jego ukształtowanie”, *ŻMT* 7, s. 37 (por. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 37, przypisy 103 i 105).

⁷⁷ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 16, w: SCh 406, s. 104; „transferens-habitare-faciens (μετοικίζω) eum circa paradisum [viae] tunc: peccatore enim non recipit paradisus”, *ŻMT* 7, s. 38.

⁷⁸ Por. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 38, przypis 108. Ireneusz w cytowanym powyżej fragmencie *Wykładu* 16 korzystał z tekstu Rdz 3, 24 według LXX: „Wyrzucił Adama i osiedlił go poza tym ogrodem rozkoszy. Postawił tam cheruby i płonący miecz, odwrócony tak, by strzegł dojścia do drzewa życia”, tłum. R. Popowski, PSB 37, s. 10. Tekst Rdz 3, 24 (LXX) ma jednak „καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδὰμ καὶ κατώκισεν αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς” (ed. A. Rahlfs, 5), czyli Ireneusz interpolował owo „poza ogrodem” jako naprzeciw ogrodu. W ormiańskim tłumaczeniu tekstu Ireneusza w tekście Rdz 3, 24 dodano także „[viae]”. – „na drodze”, który to zwrot Adelin Rosseau (SCh 406, s. 104) proponowała opuścić.

⁷⁹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 31, w: SCh 406, s. 126; *ŻMT* 7, s. 49.

⁸⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie fałszywej gnozy* III, 18,7; 19,1; Y. de Andia, *Homo vivens...*, dz. cyt., s. 169; A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée...*, dz. cyt., s. 201–203; W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 49, przypis 183.

który przyjął ludzką naturę i doprowadził w sobie śmiertelność do nieśmiertelności⁸¹. Wierzący dostępują go po swym zmartwychwstaniu, na skutek zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa⁸² w mocy Ducha Świętego⁸³.

Chrystusowe zapowiedzi śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia

Wierzący w Chrystusa są uwolnieni od sądu eschatologicznego i nie będą zniszczeni ogniem, gdyż przez ich wybór wiary w Chrystusa dokonało się też ich usprawiedliwienie. Podobnie sam moment przyjęcia sądu jako kary dokonuje się zatem, zdaniem Ireneusza, już w momencie braku zawierzenia Chrystusowi i odrzuceniu jego zbawczej męki⁸⁴. Zmartwychwstanie Chrystusa w konsekwencji niesie Jego ludzką nieśmiertelność i niezniszczalność (*immortalitas et incorruptibilitas*)⁸⁵. Po swym zmartwychwstaniu Jezus powrócił do nieba: „został wzięty (adsumptus est) i (...) otwarte

⁸¹ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 33, w: SCh 406, s. 130; „Trzeba było bowiem zjednoczyć i streścić (recapitulari / ἀνακεφαλαιόομαι) Adama w Chrystusie, aby to, co śmiertelne wchłonięte zostało przez nieśmiertelność (ut absorptum-deglutiretur / καταπίνω) mortale ab immortalitate)”, *ŻMT* 7, s. 451–52 (por. 1 Kor 15, 54; 2 Kor 5, 4).

⁸² Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 41, w: SCh 406, s. 140; „Obiecywali, że Bóg wszechświata da im życie wieczne po zmartwychwstaniu dzięki temu, który umarł i zmartwychwstał, Jezusowi Chrystusowi”, *ŻMT*, 7, s. 59.

⁸³ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 42, w: SCh 406, s. 140.142; „Jego bowiem (działaniem) dokonuje się zmartwychwstanie w tych, którzy uwierzyli, wtedy, gdy ciało na nowo przyjmuje duszę i gdy z tą mocą Ducha Świętego powstaje i wchodzi do Królestwa Bożego”, *ŻMT* 7, s. 59 (por. B. Częsz, *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991, s. 121–122).

⁸⁴ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 69, w: SCh 406, s. 182; „Tak i z sądem: na jednych jest przeniesiony, mają go ku śmiertelnej zagładzie, dla innych jest usunięty i dlatego są uwolnieni od niego (α ἀπό) quibus autem sublatum est, et salvati sub eo (α ἀπό) eo). A więc przyjęli sąd na siebie samych ci, którzy go ukrzyżowali, a czyniąc to wskazali, że nie uwierzyli w niego. Tak wskutek sądu, który wzięli na siebie, zostali także ukarani zniszczeniem. Od wierzących w niego sąd został usunięty i już nie podpadają pod niego (sublatum est autem α ἀπό) credentibus in eum iudicium et iam non sunt sub eo). A sądem ma być zniszczenie ogniem niewierzących przy końcu tego świata”, *ŻMT* 7, s. 81 (por. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 81, przypis 383).

⁸⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 72, w: SCh 406, s. 186; „A więc wskazuje na jego zmartwychwstanie, ponieważ powstając z martwych jest nieśmiertelny (immortalis est); przyjął życie aby zmartwychwstać oraz długie dni na wieki wieków aby być niezniszczalny (incorruptibilis esset)”, *ŻMT* 7, s. 83.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

niebiosa go przyjęły (*aperti receperunt eum caeli*)⁸⁶, „wzięty został na prawicę Ojca (*adsumptus ad dexteram Patris*)”⁸⁷, „wzięty został tam, skąd zstąpił (*illuc adsumptus est unde et descendit*)”⁸⁸. W Jego imię na końcu mają być zbawieni ci, którzy służyli Bogu⁸⁹. Tym, co z ludzkiej strony ułatwia zbawienie człowieka, to nie wypełnianie prawa, ale prostota wiary i miłości⁹⁰ oraz służenie Bogu w imię Jezusa⁹¹.

Motyw niezniszczalności i nieśmiertelności (*immortalitas et incorruptibilitas*) jest poruszany przez Ireneusza jako jeden z pobocznych wątków, jakich dotyka przy okazji omawiania katechetycznego nauczania Kościoła II wieku w *Wykładzie nauki apostołskiej*. Niezniszczalność i nieśmiertelność są przedstawiane jako cechy ludzi zbawionych w niebie. Chrześcijanin w momencie chrztu jest obdarzany zapowiedzią i znakiem życia wiecznego, co dopełni się w wierzących w momencie ich zmartwychwstania (*Wykład* 3A). Nieśmiertelność jest darem Boga dla wierzących i stanowi jedną z konsekwencji odnowionej relacji z Bogiem (*Wykład* 7). Ireneusz przy okazji powtarza biblijną naukę o eschatologicznym niebie (miejsce stworzone przez Boga, specjalnie z Nim powiązane, miejsce przebywania aniołów; Bóg transcendentny wobec nieba – *Wykład* 43–45). W tym katechetycznym nauczaniu pojawiają się u Ireneusza także wątki judeochrześcijańskiej nauki o niebie (topos siedmiu niebios, motyw siedmioramiennego świecznika jako wzoru niebios – *Wykład* 9; motyw zazdrości szatana – *Wykład* 16). Mająca się objawić w zbawionych niezniszczalność-nieśmiertelność stanowi, zdaniem Ireneusza, przejaw dojrzewania człowieka od rajskiej warunkowej nieśmiertelności do doskonałej nieśmiertelności według wzoru Chrystusa (*Wykład* 12). Nieśmiertelność zbawionych jest zatem wyłącznym skutkiem

⁸⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 83, w: SCH 406, s. 196; *ŻMT* 7, s. 88 (por. Dz 1, 4–12).

⁸⁷ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 85, w: SCH 406, s. 198; *ŻMT* 7, s. 88.

⁸⁸ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 85, *ŻMT* 7, s. 89.

⁸⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 88, w: SCH 406, s. 202; *ŻMT* 7, s. 90.

⁹⁰ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 87, w: SCH 406, s. 200; „Et quoniam non secundum multiloquium legis, sed secundum brevitatem fidei et dilectionis salvari habebant homines”, *ŻMT* 7, s. 90 (por. Mt 22, 37–40; Rz 13, 10).

⁹¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 88, w: SCH 406, s. 202; „Et quoniam in fine per eius nomen salvari habebant qui serviebant Deo”, *ŻMT* 7, s. 90.

zbawczego działania Chrystusa i mocy Ducha Świętego (*Wykład* 41–42). Wierzący w Chrystusa są uwolnieni od eschatologicznego sądu i nie będą, jak niewierzący, zniszczeni ogniem (*Wykład* 69).

Nauczanie Ireneusza z Lyonu o eschatologicznym niebie jest zatem kontynuacją teologii biblijnej (niebo miejscem Boga, Jezus zstępujący i wstępujący do nieba, niebo miejscem aniołów i zbawionych, nieśmiertelność zbawionych) oraz apokaliptyki judeochrześcijańskiej (wyniesienie sprawiedliwych do raju; połączenie raju sprawiedliwych z wątkiem królestwa milenijnego; topos o siedmiu niebiosach; motyw siedmioramiennego świecznika jako wzoru niebios; motyw zazdrości szatana).

Ireneuszowy wykład wiary dotyczący eschatologicznego nieba jest uwarunkowany formą przekazu, jaką była polemika z gnostykami czy przekaz katechezy kościelnej. Dlatego wątki o eschatologicznym niebie są tematyką poboczną w stosunku do głównych założeń poszczególnych traktatów biskupa Lyonu. Eschatologiczne niebo opisywane w kategorii motywu przestrzennego (motyw Jerozolimy millenijnej i niebieskiej) było ideą stosowaną przez tego autora w księdze V *Zdemaskowania i odparcia fałszywej gnozy*. Natomiast aspekty jakościowe zbawionych jak nieśmiertelność i niezniszczalność były wspominane w jego katechetycznym *Wykładzie nauki apostoelskiej*.

3.2. Klemens Aleksandryjski (150 – około 212) – niebo miejscem deifikacji zbawionych

Źródła myśli teologicznej Klemensa odnajdujemy w ówczesnej filozofii aleksandryjsko-żydowskiej i platońskiej oraz w jego dialogu z gnostycyzmem, które to kierunki starał się on harmonizować pod przewodnictwem wiary chrześcijańskiej⁹². Centralną postacią jego teologii jest Chrystus, opi-

⁹² Por. S. C. R. Lilla, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961; J. Niemirska-

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

sywany jako mistrz i zbawiciel ludzkości. Natomiast człowiek na drodze cnoty powinien stawać się Mu współpodobny⁹³. Tematyka eschatologiczna wydaje się być u Klemensa raczej drugoplanowa⁹⁴. Wątki nauczania kościelnego o niebie pojawiają się w trzech głównych dziełach Klemensa, tj. w *Zachęcie Greków*, *Pedagogu* i w *Kobiercach*.

*Zachęta Greków*⁹⁵, pod względem formy naśladuje analogiczny tekst Arystotelesa, merytorycznie jest natomiast mową misyjną, w której Klemens zachęcał wykształconych Aleksandryjczyków do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, gdyż ta prowadzi do szczęścia wiecznego. Klemens najpierw wykazywał niegodziwość kultów pogańskich oraz fałszywość pogaństwa (*Zachęta Greków* 1–7), by następnie pozytywnie przedstawić wiarę w Chrystusa, jako jedynego i prawdziwego Mistrza, udzielającego ludziom zbawienia (*Zachęta Greków* 8–12)⁹⁶. Tematyka eschatologiczna pojawia się w tym utworze okazjonalnie albo w związku z krytyką pogańskiego kultu ciał niebieskich (*Zachęta Greków* 4,63), albo przy okazji zachęty do nawrócenia na chrześcijaństwo – w celu osiągnięcia odrodzenia w królestwie niebieskim (*Zachęta Greków* 9,82; 9,86), gdzie otrzymają jako nagrodę – nieśmiertelność (*Zachęta Greków* 10,96; 10,99; 10,100), której jedynym dawcą jest wieczny Bóg (*Zachęta Greków* 10,105–107). Niebo stanowi dla wierzących nagrodę i dar za ich posłuszeństwo Bogu (*Zachęta Greków* 11,111; 11,113–114; 12, 120–121), a sposobem dojścia do nieba jest wiara (*Zachęta Greków* 11,115–116).

-Pliszczyńska, *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego* „Stromata», „Eos” 6 (1977), s. 221–229; J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11 (1986), s. 543–554; F. Drączkowski, *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Gnostycyzm i współczesna gnoza*, Warszawa 1996, s. 9–21 (Studia Antiquitatis Christianae 12).

⁹³ Por. L. Rzodkiewicz, *Jezus Chrystus w kulturze antycznej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Legnica 1999; B. Zgraja, *Chrystus boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie” 47 (2010), s. 49–70.

⁹⁴ Por. M. Mees, *Clemente di Alessandria (150–215 ca.)*, NDPAC 1, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², k. 1071–1072.

⁹⁵ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, w: SCh 2. Clément d’Alexandrie, *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de C. Mondésert, Paris 1949; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: *Apologie*, tłum. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 116–201 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy [dalej: PSP] 44).

⁹⁶ Por. J. Sołowianiuk, *Zachęta Greków – Wstęp*, w: *Apologie...*, dz. cyt., s. 102–103.

*Wychowawca*⁹⁷, drugie pismo Klemensa, zostało skomponowane w trzech księgach i było prawdopodobnie skierowane do zamożnych chrześcijan aleksandryjskich⁹⁸. Klemens w trzech księgach wskazywał im Chrystusa-Syna Bożego-Logos, kształtującego ich na drodze cnót⁹⁹. Tematyka eschatologiczna, w tym kwestia eschatologicznego nieba, jest w tym traktacie drugorzędna i dosyć rozproszona. W kontekście nauki o eschatologicznym niebie w I księdze autor raczej wskazuje na cechy, jakimi winni odznaczać się chrześcijanie, aby odziedziczyć królestwo niebieskie. Tematyka cnót przewija się także w kolejnych księgach, przy czym w księdze II Klemens podkreśla relacje zbawionych z Chrystusem, a w księdze III uwypukla wartość zasługującą dobrych czynów.

Trzecim traktatem Klemensa są *Kobierce*¹⁰⁰, będące wykładem doktryny chrześcijańskiej przełomu II i III wieku. Klemens w formie erudy-

⁹⁷ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, w: Sch 70. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre I. Texte grec, introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl, Paris 1960; Sch 108. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre II. Traduction de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou, Paris 1991²; Sch 158. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre III. Traduction de C. Mondésert et Ch. Matray, notes de notes de H.-I. Marrou, Paris 1970; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.

⁹⁸ Por. M. Pujiula, *Körper und christliche Lebensweise. Klemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin–New York 2006, s. 84.

⁹⁹ Por. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983; F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991; P. Szczur, *Oblicza miłości: „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”: cnoty pokrewne i towarzyszące agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Kielce–Lublin 2002; B. J. Zgraja, *Semantyka ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 28 (2008), t. 52/2, s. 1335–1345.

¹⁰⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, w: GCS 52. Clemens Alexandrinus II. *Stromata* I–VI, herausgegeben O. Stählin; 1936², Leipzig 1906; Sch 30. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate I*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de M. Caster, Paris 1951; Sch 38. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate II*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de P. Camelot, Paris 1954; Sch 463. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate IV*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de A. van den Hoek, Paris 2001; Sch 278 – 279. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate V*. Texte grec, introduction, notes et traduction de A. Le Boulluec, Paris 1981; Sch 446. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate VI*. Texte grec, introduction, notes et traduction de P. Descourtieux, Paris 1999; Sch 428. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. *Stromate VII*, Texte grec, introduction, notes et traduction de A. Le Boulluec, Paris 1997; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum., komentarz i indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, (PAX 33), s. 1–2.

cyjnego zapisu literackiego prezentuje przeplatające się wątki teologiczne i filozoficzne. Centralnym problemem tego dzieła jest zagadnienie tzw. pozytywnej gnozy, czym ona jest i jak ją uzyskiwać¹⁰¹. Przy stałym odwoływaniu się do teologii św. Pawła Apostoła oraz przy użyciu argumentacji Arystotelesa, autor traktatu opisał swoją koncepcję gnostycznej doskonałości chrześcijańskiej. Jest to dążenie do poznawania Boga przez życie moralnie piękne (wpływy platońskie), dążenie do wyrzeczenia się afektów (wpływy stoickie) oraz dążenie do postawy świadomego wyboru decyzji moralnej i do działania jako jedynej weryfikacji postawy chrześcijańskiej (wpływy perypatetyckie)¹⁰². Miarą tych dążeń jest Chrystus jako ucieleśnienie piękna moralnego¹⁰³. W tej zdecydowanie etycznej syntezie chrześcijaństwa eschatologia wspomniana była przez Klemensa sporadycznie: przy okazji modlitwy o dobra prawdziwie chrześcijańskie (*Kobierce* 4,26,172,2) oraz we fragmentach *Kobierca* 6.

Antropologia

Według Klemensa celem, dla którego Bóg stworzył człowieka jest zbawienie człowieka oraz jego ubóstwienie, co dokonuje się dzięki Chrystusowi¹⁰⁴.

¹⁰¹ Por. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

¹⁰² Por. A. Swoboda, *Stoicka koncepcja cnoty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 12 (1998), s. 31–41; D. Zagórski, „Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg”. *Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” L (2003), z. 4, s. 245–255; D. Zagórski, *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” LI (2004) z. 4, s. 5–42.

¹⁰³ Por. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Wstęp*, PAX 33, s. 1, XV–XXXIII; B. Zgraja, *Klemens Aleksandryjskiego koncepcja αρετης (cnoty)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29 (2009), s. 211–227.

¹⁰⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,8,4, w: SCh 2, s. 63; „On, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz wyniszczył samego siebie; miłosierny Bóg, który pragnie zbawienia człowieka. Już samo Słowo wyrażnie mówi do ciebie, aby okryć wstydem twoją niewiarę. Zaprawdę powiadam: Słowo stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób, będąc człowiekiem, możesz stać się Bogiem”, PSP 44, s. 122–123 (por. Flp 2, 6–7).

Sposobem na wejście człowieka do nieba jest przyjęcie wiary objawionej przez Chrystusa, który jest bramą do nieba¹⁰⁵.

Tematyka antropologiczna była kontynuowana w *Kobiercach*. „Bóg stworzył człowieka do niezniszczalności i uczynił go wizerunkiem swej własnej Jedynej odrębności”¹⁰⁶. W myśl platońskiego założenia o upodabnianiu się do idei, w miarę możliwości dostępnych ludzkiej naturze¹⁰⁷, Klemens twierdził, iż gnostyk, upodabniając się do Boga, dzięki działaniu Bożej dobroćliwości, uzyska duszy „doglądu-natchnienia-regulującego działania” oraz odbłasku, wyciskając na niej pieczęć sprawiedliwości¹⁰⁸. Klemens, rozwijając naczelną tezę *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, uznawał, że Adam został stworzony jako „uzdolniony do przyswajania sobie cnoty”¹⁰⁹. W doczesności wierzący pełni funkcję zbawcy, kiedy upodoba się do Chrystusa,¹¹⁰ jak to jest możliwe dla ludzkiej natury przez swe czyny i poznanie¹¹¹. Odbyna się to na drodze kolejnych stopni doskonalenia. Klemens, wykorzystując platońskie tezy o wstępowaniu¹¹², mówił

¹⁰⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,10,2–3, w: SCH 2, s. 66; „2. (...). «Ja jestem bramą» – powiedział – od której powinni się uczyć ci, którzy pragną poznać wolę Boga, i w ten sposób otworzył nam wszystkie bramy nieba. 3. Rozumowe bramy Słowa są bowiem otwierane kluczem wiary. «Boga nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić», PSP 44, s. 124 (por. J 10, 9; Mt 11, 23; por. też Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 9,82,4, w: SCH 2, s. 150; PSP 44, s. 178).

¹⁰⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,97,1, w: SCH 446, s. 254; PAX 33,2, s. 169–170 (por. Mdr 2, 22–23).

¹⁰⁷ Por. Platon, *Theaetetus* 176 A–B.

¹⁰⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,104,1–3, w: SCH 446, s. 268.270; PAX 33,2, s. 174.

¹⁰⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,96,2, w: SCH 446, s. 252. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 2,1,1103a,23–26: „Więc cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu”, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 43 (Biblioteka Klasyków Filozofii [dalej: BKF] 25).

¹¹⁰ Por. B. Zgraja, *Chrystus boski Logos...*, dz. cyt., s. 49–70.

¹¹¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,9,77,5, w: SCH 446, s. 216; PAX 33,2, s. 157 (por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 6,13,1143b,224–25: „Cnoty są trwałymi dyspozycjami [do pewnego sposobu postępowania – uwaga tłumaczki D. Gromskiej]”, BKF 25, s. 228).

¹¹² Por. Platon, *Fajdros* 250b, tłum. W. Witwicki, s. 78. Więcej na temat wpływu idei platońskich na tezy Klemensa zob. J. Wytzes, *The Twofold Way (I): Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 11/4 (1957), s. 226–245; J. Wytzes, *The Twofold Way (II): Platonic Influences in the Work of Clement of*

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

zatem o sześciu stopniach modlitewnego wstępowania gnostyckiego (odpuszczenie grzechów; aby nie grzeszył; aby mógł dobrze czynić; aby mógł zrozumieć całe dzieło stworzenia; aby stał się czysty w sercu; aby doznał „twarzą w twarz” wtajemniczenia w „błogosławione widowisko”)¹¹³.

Odwołując się do 1 Kor 15, 50, Klemens uznawał, że po zmartwychwstaniu człowiek nadal pozostanie złożeniem ciała z duszą (σύνθεσις), przy czym w ciele nie będzie już zepsucia grzechem¹¹⁴. Interpretując w znaczeniu orfickim cielesność człowieka – jako obciążenie i podział, autor ten uznawał najprawdopodobniej, że człowiek po zmartwychwstaniu uwolniłby się od namiętności i przez to zatraciłby płciowość, stawszy się z istoty dwupłciowej – jednopłciową¹¹⁵.

Alexandria, „Vigiliae Christianae” 14/3 (1960), s. 129–153; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1983; L. Łesyk, *Platon Mojżeszem Greków w ujęciu Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 7 (2013), s. 66–80.

¹¹³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,102,1, w: SCH 446, s. 264; PAX 33,2, s. 172–173. Szerzej na temat modlitwy według Klemensa, zob. F. Drączkowski, *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Homo Meditans I – Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 127–132.

¹¹⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 3,17,104,5, w: GCS 52, s. 244; PAX 33,1, s. 291. Szerzej o antropologii Klemensa dotyczącej kwestii złożenia ciała i duszy po zmartwychwstaniu (por. S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 153–156).

¹¹⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,100,3, w: SCH 446, s. 260.262; „Bo przecież będzie istotnie jego siostrą również po wyzbyciu się ciała, które przez odrębność kształtów dwupłciowych oddala i ogranicza znajomość spraw ducha. Wszak dusze są same przez się sobie równe, bez znamienia płci; nie będzie męczyzn ani kobiet, gdy już żenić się nie będą ani wychodzić za mąż. I kobieta w równym stopniu przekształci się w mężczyznę, straciwszy zamię kobiecości i stawszy się zarazem męska i kobieca”, PAX 33,2, s. 171–172 (por. Ga 3, 28; Mt 22, 30). S. Łucarz, *Grób czy świątynia?...*, dz. cyt., s. 174–175, interpretuje takie stwierdzenie Klemensa alegorycznie i chce tu widzieć postulat pozbycia się przez człowieka, pojmowanego jako dusza, namiętności i wejścia w stan jedności. Natomiast J. B. Bauer, *Genitalien*, w: *Lexikon der christlichen Antike*, Hrsg. J. B. Bauer, M. Hutter, Stuttgart 1999, s. 144, uznaje, że zdaniem Klemensa po zmartwychwstaniu zanikną u ludzi wszelkie różnice płciowe. Możliwe, że na cytowaną powyżej opinię Klemensa na temat braku płciowości ludzkiej po zmartwychwstaniu, oprócz sugerowanych wpływów biblijnych, miała także teza gnostycka o przekształceniu tego, co kobiece w to, co męskie – dla porównania np. zakończenie gnostyckiej *Ewangelii Tomasza* 114. Por. H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, vol. II: *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Paris 1978, s. 80 (Collection: „Bibliothèque des Sciences Humaines”).

Klemens zakładał także po zmartwychwstaniu moralny rozwój i przenoszenie się zbawionych na wyższe stopnie hierarchii moralnej¹¹⁶. Aleksandryjski autor, rozwijając myśl Ez 18, 23, stwierdzał też, że same kary, jakie Bóg zsyła na ludzi, miałyby charakter zbawczy i wychowawczy – „prowadzą dusze do nawrócenia i mają na celu raczej skrucę niż jego śmierć”¹¹⁷.

Dzięki wierze człowiek unika kary wiecznej i uzyskuje pożytek jako odpłatę za wiarę¹¹⁸. Aktowi wiary muszą jednak towarzyszyć czyny wiary, przez które człowiek wyzbywa się namiętności¹¹⁹. Na drodze stopniowej pokuty wierzący w doczesności musi dopełnić swego oczyszczenia od każdego uchybienia¹²⁰. Inaczej będzie musiał po śmierci przejść przez jakieś nienazwane „wielkie cierpienie”, aby został uznany ostatecznie za sprawiedliwego¹²¹.

Chrystus jako sposób osiągnięcia nieba

Chrystus był opisywany przez Klemensa jako „objawienie odwiecznego Słowa”, gdyż objawił się światu jako odwiecznie istniejący Zbawiciel,

¹¹⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,6,47,1, w: Sch 446, s. 156; PAX 33,2, s. 138.

¹¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,6,46,3, w: Sch 446, s. 154; PAX 33,2, s. 138 (por. 1 Tm 2, 4). Więcej na temat pedagogicznego charakteru kary według Klemensa, zob. J. Wytzes, „*Paideia*» e *Pronoia* in the works of Clement of Alexandria», *Vigiliae Christianae* 9 (1950), s. 150; K. Derkaczewska [E. Fotiju], „*Bóg się nie mści, lecz karze ku pożytkowi*”: pedagogiczna koncepcja kary w „*Kobiercach*” Klemensa Aleksandryjskiego, w: *Ku duchowej integracji Europy*, red. A. Kaim, P. Kantyka, Lublin 2005, s. 211–218.

¹¹⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,98,4, w: Sch 446, s. 258; „(...) wiara ze względu na związane z nią skutki, mianowicie, że dzięki niej unikamy kary i uzyskujemy pożytek jako odpłatę za wiarę”, PAX 33,2, s. 170; obszerniej na temat kwestii usprawiedliwienia przez wiarę u Klemensa, zob. w opracowaniu P. Szczur, *Miejsce i rola wiary w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Teologia Patrystyczna*” 9 (2012), s. 41–55.

¹¹⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,108,4, w: Sch 446, s. 276; PAX 33,2, s. 177; na temat pokuty kanonicznej u Klemensa, zob. opracowanie A. Méhat, „*Pénitence Seconde*” et „*Péchés involontaire*” chez Clément d’Alexandrie, *Vigiliae Christianae* 8/4 (1954), s. 225–33.

¹²⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,109,6, w: Sch 446, s. 278; PAX 33,2, s. 177 (por. Rz 8, 30).

¹²¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,109,6–110,1, w: Sch 446, s. 278; „(...) oczekuje wielkie cierpienie z tego powodu, że nie mogą przebywać razem z uwielbionymi za sprawiedliwość”, PAX 33,2, s. 177–178.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

Nauczyciel i Stwórca. W kontekście eschatologii Klemensa szczególnie ważna wydaje się rola Chrystusa jako Nauczyciela, który pouczył ludzi „jak sprawiedliwie żyć, aby jako Bóg poprowadził nas do życia wiecznego”¹²². Spośród stworzeń śmiertelnych cechą nieśmiertelności, zdaniem Klemensa, mogą być obdarzeni przez Boga tylko ludzie¹²³. Klemens zakładał, że poganie mogą dostąpić nieśmiertelności poprzez przyjęcie Chrystusa jako Słowa Bożego¹²⁴. Chrystus i Jego nauka są światłem wewnątrznie oświecającym człowieka w jego drodze do Boga i życia wiecznego. Przyjmując osobę Chrystusa i jego pouczenia, człowiek w akcie wiary uznaje Boga i staje się Jego uczniem¹²⁵. Człowiek będący odwiecznym obrazem Boga¹²⁶ przez upodabnianie się do Słowa Bożego staje się kochającym obrazem Boga, przyjmuje nieśmiertelność i idzie do nieba¹²⁷.

Chrześcijańska wiara jest nazywana przez Klemensa „drogą do nieba”¹²⁸. Jako chrześcijanin, już po akcie wiary, człowiek zdobywa nieśmiertelność dzięki upodabnianiu się do Chrystusa – upodabnia się do Boga¹²⁹ dzie-

¹²² Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,7,3, w: SCH 2, s. 61; PSP 44, s. 121.

¹²³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,120,3, w: SCH 2, s. 190; „(...) spośród wszystkich istot śmiertelnych tylko wam pozwalam się cieszyć nieśmiertelnością. Chcę zatem, chcę i was obdarzyć taką łaską, dając wam nieskażone dobrodziejstwo – nieśmiertelność (ἀθανασία)”, PSP 44, s. 200.

¹²⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,106,1–3, w: SCH 2, s. 178; PSP 44, s. 191.

¹²⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,113,2–114,2, w: SCH 2, s. 181.182; PSP 44, s. 195–196; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,115,4, w: SCH 2, s. 184; PSP 44, s. 196–197.

¹²⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,120,4, w: SCH 2, s. 190; „O wy, którzy jesteście odwiecznymi obrazami, lecz nie wszystkie wasze obrazy są podobne”, PSP 44, s. 200.

¹²⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,121,1, w: SCH 2, s. 191; „Spieszmy się, idźmy naprzód, ludzie, bo jesteśmy obrazami kochającymi Boga i podobnymi do Słowa Bożego. Spieszmy się, postępujmy, weźmy jego jarzmo, przyjmijmy nieśmiertelność, kochajmy Chrystusa jako dobrego woźnicę ludzi. (...) On złączywszy parę ludzi, kieruje wóz ku nieśmiertelności, dążąc wyraźnie do wypełnienia tego, o czym kiedyś tylko wspominał. Najpiękniejsze odbicie Ojca, wieczny Syn, Zwycięzca, najpierw zmierzał do Jerozolimy, teraz prowadzi do nieba”, PSP 44, s. 200.

¹²⁸ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,115,1, w: SCH 2, s. 183; „Stąd pozwolił ci przygotować drogę do nieba. To wielkie dzieła swego stworzenia i wszelkie dobrodziejstwa wypożyczył w zamian za odrobinę wiary”, PSP 44, s. 196.

¹²⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,122,4, w: SCH 2, s. 192.194; „Nadszedł więc czas, abyśmy stwierdzili, że tylko chrześcijanin jest bogobojny, bogaty, rozumny, szlachetny i dlatego przez upodabnianie (por. Rdz 1, 26) jest obrazem Boga; abyśmy

ki kierowaniu się w życiu Bożym słowem prawdy oraz cnotami, przede wszystkim sprawiedliwości¹³⁰, posłuszeństwa Bogu¹³¹, miłości i wiary. Gwarantem wiecznego zbawienia wierzących jest Bóg¹³², „wieczny Dawca dóbr”¹³³. Pobożność upodabnia wierzącego do Boga¹³⁴. Inną cechą zalecaną przez Klemensa w celu osiągnięcia nieba jest bogobojność, gdyż człowiek został stworzony jako istota niebiańska, aby poznać Boga¹³⁵.

Chrystus jako „niebiański przewodnik Logos (οὐράνιος ἡγεμὼν, ὁ λόγος)”¹³⁶ nawołuje i zachęca chrześcijan do zbawienia. Zbawienie i osiągnięcie życia wiecznego dokonuje się, zdaniem Klemensa, najpierw na drodze zawierzenia Chrystusowi, a następnie poprzez praktyczne naśladowanie Jezusa w życiu doczesnym.

powiedzieli i uwierzyli, że stał się on «sprawiedliwy i pobożny przy zachowaniu rozsądku» przez Chrystusa, a następnie upodobnił się do samego Boga», PSP s. 44, s. 201 (por. Platon, *Teaget* 176B: „U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku”, tłum. i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 80).

¹³⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,107,1–3, w: SCH 2, s. 175; PSP 44, s. 192.

¹³¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,111,3, w: SCH 2, s. 179; PSP 44, s. 194; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,116,1, w: SCH 2, s. 184; PSP 44, s. 197.

¹³² Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 9,86,1, w: SCH 2, s. 153; „Jeśli chcecie, możecie najkosztowniejsze zbawienie kupić przy pomocy skarbu, który posiadacie, czyli miłością i wiarą, jest to bowiem odpowiednia cena za wieczne zbawienie. Tę zapłatę Bóg chętnie przyjmuje”, PSP 44, s. 180 (por. 1 Tm 4, 10).

¹³³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,104,3, w: SCH 2, s. 172; PSP 44, s. 191 (por. Mt 6, 19. 20).

¹³⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 9,86,2, w: SCH 2, s. 164; „Pobożność bowiem, o ile to jest możliwe, upodabniając człowieka do Boga, bierze Boga za odpowiedniego sobie nauczyciela, który człowieka, o ile jest godny, może uczynić podobnym Bogu”, PSP 44, s. 180.

¹³⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,100,2, w: SCH 2, s. 168; „Tak samo nawołujemy człowieka (...) jest bowiem prawdziwie istotą niebiańską – aby poznać Boga, ponieważ jest Jego własnością, wybraną, odróżniającą się od innych istot żywych. Radzimy mu, aby postarał się o bogobojność jako wystarczające na wieczność pożywienie na drogę”, PSP 44, s. 188.

¹³⁶ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,1,1, w: SCH 70, s. 110; tłum. M. Szarmach, s. 20.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

Zbawienie ludzkości jest wyłącznym dziełem Boga¹³⁷, a wszyscy ludzie mogą je osiągnąć, w myśl J 6, 40, w Chrystusie¹³⁸, nazywanym przez Klemensa „pierwszym Zarządcą całego świata, który zgodnie z wolą Ojca kieruje zbawieniem wszystkich”¹³⁹. Klemens, przypominając słowa Jezusa z J 5, 24 („Zaprawdę, zaprawdę, mówi, kto słucha mego słowa i wierzy w tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz z śmierci przeszedł do życia”), wskazuje, że „akt wiary i odrodzenie się daje już doskonałość życia”, dlatego wzywa chrześcijan: „Uczmy się wiecznego zbawienia danego przez odwiecznego Zbawcę (τὸ δὲ μάθημα αἰδίου σωτηρία αἰδίου σωτηρίας)”¹⁴⁰. Podobne rozważanie o wierze w Chrystusa, która daje wierzącemu życie wieczne, Klemens przeprowadza nieco dalej: powołując się na J 3, 36 („Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne”), stwierdza najpierw, że wiara jest zadatkiem wieczności¹⁴¹, co realizuje się poprzez poznanie i oświecenie przez chrzest, a kresem tego poznania jest osiągnięcie wytnchnienia w wieczności¹⁴². Dzięki wierze już w doczesności chrześcijanie podlegają nie prawu strachu, ale Logosowi jako Wychowawcy oraz zostają uznani za dzieci Boże („usynowieni”) w Chrystusie¹⁴³. Klemens, przytaczając teksty

¹³⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,100, w: SCh 70, s. 288; „Największym i ze wszech miar królewskim dziełem Boga jest zbawienie ludzkości (σῶζειν τὴν ἀνθρωπότητα)”, tłum. M. Szarmach, s. 78.

¹³⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,28, w: SCh 70, s. 164; „Sam Pan objawił powszechność zbawienia (τῆς σωτηρίας τὴν ἰσότητα), mówiąc: «To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A ja go wskreszę w dniu ostatecznym»”; tłum. M. Szarmach, s. 36.

¹³⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 7,2,9,2, w: SCh 428, s. 58; PAX 33,2, s. 223 (por. Hbr 12, 2).

¹⁴⁰ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,27, w: SCh 70, s. 160; tłum. M. Szarmach, s. 35.

¹⁴¹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,29, w: SCh 70, s. 164; „Jeśli przeto wierząc, mamy życie, to czegoż nam nie dostaje, by osiągnąć życie wieczne? (...) Wierzący nie powinni już niczego innego oczekiwać po odejściu stąd, skoro tu otrzymali zadatek na życie wieczne. To przyszłe dobro zapowiadane nam przez wiarę otrzymamy po zmartwychwstaniu jako dobro rzeczywiste i wypełnią się słowa: Według waszej wiary, niech wam się stanie (por. Mt 9, 29)”, tłum. M. Szarmach, s. 36.

¹⁴² Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,29, w: SCh 70, s. 164.166; tłum. M. Szarmach, s. 36–37.

¹⁴³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,31, w: SCh 70, s. 166.168; tłum. M. Szarmach, s. 37 (por. Ga 3, 26–28).

Pawłowe (Ga 4, 7; 1 Kor 13, 11 i 1 Kor 3, 1–2) uznaje postawę dziecięstwa Bożego w Chrystusie za doskonałość¹⁴⁴. Logos jako Wychowawca przez bogobojność prowadzi chrześcijan („nas dzieci – παῖδες ἡμᾶς”) do zbawienia¹⁴⁵. W *Kobiercach* zaś doda, iż „zadanie życiowe doskonałego gnostyka (to) obcowanie z Bogiem za pośrednictwem Wielkiego Arcykapłana, stawanie się podobnym Bogu, «w miarę swych możliwości», poprzez całą służbę ku czci Boga”¹⁴⁶.

Celem formacyjnym tego wychowania chrześcijan jest upodabnianie się do Chrystusa, gdyż jest to istota życia praktycznego¹⁴⁷: unikając złych przykładów i naśladowując dobre, wierzący przyjmuje Logos jako prawo, co stanowi „najkrótszą i najszybszą drogę do wieczności”¹⁴⁸. Szczególnie zalecane wierzącym jest naśladowanie postawy prostoty dzieci w przyjmowaniu Chrystusa, co umożliwi ludziorz wejście do królestwa niebieskiego¹⁴⁹. Innymi postawami wiary prowadzącymi do nieba są wypełnianie woli Bożej

¹⁴⁴ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,34, w: SCH 70, s. 172; „Doskonałością jest usposobienie dziecięce (νηπιότης τελειωσίς) w Chrystusie, jeśli uwzględni się Prawo”, tłum. M. Szarmach, s. 39.

¹⁴⁵ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,7,53, w: SCH 70, s. 206; tłum. M. Szarmach, s. 49.

¹⁴⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 7,3,13,2, w: SCH 428, s. 68; PAX 33,2, s. 226–227 (por. Hbr 4, 14; 1 Kor 7, 35). Sformułowanie „w miarę swych możliwości” stanowi odniesienie do zasady Platona, *Państwo* 10,613b: „Na pewno nigdy bogowie nie opuszczą tego, który by miał dobrą wolę i starał się być sprawiedliwy i chciałby, dzielność objawiając w czynach, stać się do boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi”, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2010, s. 431.

¹⁴⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,100, w: SCH 70, s. 288; „Według nich (tj. przykazań) powinniśmy też upodabniać się do Wychowawcy, troszcząc się o harmonię słów z czynami. To jest istota życia”, tłum. M. Szarmach, s. 78.

¹⁴⁸ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,3,9, w: SCH 70, s. 126; tłum. M. Szarmach, s. 24.

¹⁴⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,5,12, w: SCH 70, s. 132; tłum. M. Szarmach, s. 27 (por. Mt 18, 3); Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,5,15–16, w: SCH 70, s. 136.140; tłum. M. Szarmach, s. 29–30; Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,5,19–20, w: SCH 70, s. 144.146; tłum. M. Szarmach, s. 31–32; Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,3,38, w: SCH 108, s. 82.84; tłum. M. Szarmach, s. 106; Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,3,25, w: SCH 158, s. 56.60; tłum. M. Szarmach, s. 180.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

w swym życiu¹⁵⁰ i ubóstwo ducha¹⁵¹. Ich odwrotność, czyli grzech w myśl 1 Kor 6, 9–10, uniemożliwia wejście do Królestwa Bożego¹⁵².

Cechy zbawionych

Są one darem Bożym dla zbawionych, jako przypisanych Chrystusowi i do Niego upodabniającymi¹⁵³. Są to wyzwolenie od pożądliwości¹⁵⁴, „wytchnienie będące celem dążenia (ἡ ἀνάπαυσις, ὃ δὲ ἔσχατον νοεῖται ὀρεκτόν)”¹⁵⁵, „usynowienie i zbawienie (εἰς υἱοθεσίαν καὶ σωτηρίαν)”¹⁵⁶, przemiana ziemskiej śmiertelności „w istotę niebieską i świętą (τὸν γηγενῆ

¹⁵⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,45, w: SCh 70, s. 192; „Odżywianie się mlekiem wiedzie do nieba. (...). Skoro Logos jest «źródłem wody życia» (Ap 21, 6) i został nazwany «rzeką oliwy» (Ez 32, 1–3), Paweł określa go słusznie alegorycznie mlekiem, mówiąc: «dałem ci pić» (por. 1 Kor 3, 1–3). (...) Widzicie więc, że jest jeszcze inny, symboliczny, bliski mleku pokarm – woła Boża”, tłum. M. Szarmach, s. 44–45 (por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 284; „(...) wypełniajmy wolę Ojca, słuchajmy Logosu, naśladujmy prawdziwie w sobie błogosławione życie naszego Zbawiciela”, tłum. M. Szarmach, s. 77).

¹⁵¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,3,39, w: SCh 108, s. 86; tłum. M. Szarmach, s. 107; Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,6,34, w: SCh 158, s. 76.78; tłum. M. Szarmach, s. 186 (por. Łk 16, 19); Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,7,37, w: SCh 158, s. 82.84; tłum. M. Szarmach, s. 189–190.

¹⁵² Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,11,81, w: SCh 158, s. 156.158; tłum. M. Szarmach, s. 213.

¹⁵³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 284.286; tłum. M. Szarmach, s. 77–78.

¹⁵⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,4,10, w: SCh 70, s. 128; „W tym życiu kobieta różni się od mężczyzny, w przeszłym zaś nie. Tam za życie wspólne i święte zostały przygotowane nagrody nie dla mężczyzn i kobiet, ale dla człowieka wyzwolonego od pożądliwości. To pożądliwość dzieli go na dwie różne istoty. Istnieje przeto wspólne określenie dla mężczyzn i kobiet: człowiek”; tłum. M. Szarmach, s. 25. Klemens kontynuuje tutaj myśl Pawła z Ga 3, 28, obecną także u Justyna Męczennika, *Dialog z Żydem Tryfonem* 23,5.

¹⁵⁵ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,29, w: SCh 70, s. 164; tłum. M. Szarmach, s. 37.

¹⁵⁶ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 284; tłum. M. Szarmach, s. 77.

εἰς ἅγιον καὶ ἐπουράνιον)¹⁵⁷, „przebóstwienie (ἐκθεοούμεθα)¹⁵⁸, „samowystarczalność i prostota (αὐτάρκειαν τοῦ βίου καὶ ἀπεριττότητα)¹⁵⁹, „życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον)¹⁶⁰, „szczęśliwe życie w wieczności (αἰδιότητα εὐζωίας)¹⁶¹, „wieczne trwanie w Bogu (αἰδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ)¹⁶², „niezniszczalność (ἀφθαρσία)¹⁶³, udział w prawdziwym pięknie¹⁶⁴.

¹⁵⁷ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 284; „(...) aby zmienić ziemskiego śmiertelnika w istotę niebieską i świętą. Tak wypełniło się Boskie słowo: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam», tłum. M. Szarmach, s. 77 (por. Rdz 1, 26).

¹⁵⁸ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 284; „Dlatego też, dbając o żywot niebiański, dzięki któremu staniemy się przebóstwieni (...), mając jako wyraźny przykład nieśmiertelności życie Pana i krocząc śladami Boga”, tłum. M. Szarmach, s. 77.

¹⁵⁹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 286; „On przysposabia nas do samowystarczalności i do prostoty”, tłum. M. Szarmach, s. 77.

¹⁶⁰ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,29,1, w: SCh 70, s. 164; tłum. M. Szarmach, s. 36.

¹⁶¹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,98, w: SCh 70, s. 286; „(On) ... przygotowuje do szczęśliwego życia w wieczności, ucząc, że każdy z nas jest Jego skarbem”, tłum. M. Szarmach, s. 77 (por. Mt 6, 34); podobnie Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,13,103, w: SCh 70, s. 294; tłum. M. Szarmach, s. 80.

¹⁶² Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,102, w: SCh 70, s. 292; „Celem religijności jest wieczne trwanie w Bogu, a koniec naszego życia jest początkiem wieczności (τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἢ αἰδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ, τοῦ δὲ αἰῶνος ἐστιν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος)”, tłum. M. Szarmach, s. 80; Zdaniem W. Voelker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 519–520 (Texte und Untersuchungen 57) i H.-I. Marrou, w: SCh 70, s. 292–293, przypis 6, odniesienie do wiecznego odpoczynku, oprócz ewidentnego przesłania kerygmatycznego, mogło u Klemensa definiować także ideał prawdziwego chrześcijańskiego gnostyka.

¹⁶³ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,2,19, w: SCh 108, s. 48; „Na tym polega picie krwi Chrystusa, by uczestniczyć w nieśmiertelności Pana”, tłum. M. Szarmach, s. 95; podobnie Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,2,20, w: SCh 108, s. 48; „ἀφθαρσία”, tłum. M. Szarmach, s. 95. M. Szarmach oddaje ἀφθαρσία jako „nieśmiertelność”, co jest dopuszczalne, lecz wydaje się, że poprawniejsze jest tłumaczenie tego terminu jako „niezniszczalność”, jako że Klemens stosuje tutaj typowo Pawłową terminologię w kontekście przyjmowania Eucharystii jako pokarmu na niezniszczalność. Por. W. Voelker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus...*, dz. cyt., s. 598–602; M. Kowalski, *Corruptible, Incorruptible and the Kingdom of God. Semantic Background of the Idea of Transformation in 1 Cor 15:50–53*, w: *Królestwo Boże. Dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 133–153 (Analecta Biblica Lublinensia 3).

¹⁶⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,12,129, w: SCh 108, s. 242; „(...) ponieważ Logos ukazuje mu prawdziwe piękno, którego: «ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało», tłum. M. Szarmach, s. 161 (por. 1 Kor 2, 9).

Eschatologiczne niebo

Podstawowymi terminami, jakimi posługiwał się Klemens Aleksandryjski na opisanie eschatologicznego nieba, były: „królestwo niebieskie (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)”¹⁶⁵, „nagroda-niebo (ἄθλον οὐρανούς)”¹⁶⁶, „niebo (οὐρανούς)”¹⁶⁷, „bramy zbawienia (τὰς σωτηρίου ἀφικνεῖσθαι)”¹⁶⁸, „nagroda-nieśmiertelność (ἄθλον ἀθανασίας)”¹⁶⁹, „nieśmiertelność (ἀθανασία)”¹⁷⁰, „nagroda-zbawienie (μισθός σωτηρίας)”¹⁷¹, „najwyższe Dobro-zbawienie (τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν σωτηρίαν)”¹⁷²,

¹⁶⁵ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 9,87,3, w: SCH 2, s. 154; „Jego jedynym pragnieniem jest zbawienie człowieka. Dlatego sam przynagla do zbawienia: «Bliskie jest Królestwo niebieskie (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)»”, PSP 44, s. 181 (por. Mt 4, 17); Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,99,4, w: SCH 2, s. 167; „Do kogo powiedział Pan: «Wasze jest Królestwo Niebieskie (ὁμῶν ἔστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)»? (por. Mt 5, 3. 10; Łk 6, 20). Wasze jest, jeśli zechcecie, jeśli skierujecie wasze dążenia do Boga; wasze, jeśli tylko zechcecie uwierzyć i w prostocie serca pójdziecie za słowem (Pana)”, PSP 44, s. 187.

¹⁶⁶ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,111,3, w: SCH 2, s. 179; „Ten człowiek wyprzedzony z raju za swe nieposłuszeństwo otrzymuje większą nagrodę – niebo”, PSP 44, s. 194.

¹⁶⁷ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,100,1, w: SCH 2, s. 167–168; „Można by zapytać: W jaki sposób mogę osiągnąć niebo (εἰς οὐρανούς)? «Drogą» jest Pan, «wąską» (J 14, 6), lecz «z nieba (ἐξ οὐρανῶν)» (J 3,13), «wąską», lecz prowadzącą do nieba (εἰς οὐρανοὺς ἀναπέμπουσα)”, PSP 44, s. 187; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,106,3, w: SCH 2, s. 174; „(...) abyście opuścili kryjówki i zamieszkali w niebie (οἰκήσητε τοὺς οὐρανοὺς)”, PSP 44, s. 191; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,112,1, w: SCH 2, s. 179; „(...) samo Słowo przyszło do nas z nieba (ὥς ἡμᾶς οὐρανόθεν ὁ λόγος)”, PSP 44, s. 194.

¹⁶⁸ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,63,5, w: SCH 2, s. 127; PSP 44, s. 163.

¹⁶⁹ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,96,3, w: SCH 2, s. 164; „Wyznaczona jest bowiem niemała nagroda – nieśmiertelność”, PSP 44, s. 186.

¹⁷⁰ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,106,2, w: SCH 2, 174; „Wspaniały to środek nieśmiertelności (τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας)”, PSP 44, s. 191; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,107,1, w: SCH 2, s. 175; „Pięknym hymnem Boga jest człowiek nieśmiertelny (ἀθάνατος ἄνθρωπος)”, PSP 44, s. 192; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,120,3, w: SCH 2, s. 190; „Tylko wam pozwalam cieszyć się nieśmiertelnością (ἀθανασίαν)”, PSP 44, s. 200.

¹⁷¹ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,106,5, w: SCH 2, s. 175; „Wierzcie, a jako nagrodę otrzymacie zbawienie (πιστεύσατε καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν)”, PSP 44, s. 191 (por. Ps 69, 33).

¹⁷² Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,123,2, w: SCH 2, s. 193; „(...) zachęcając do osiągnięcia najwyższego Dobra – zbawienia (τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν

„życie wieczne (αἰδίων ζῶην)”¹⁷³. Klemens, mówiąc o eschatologicznym niebie przywoływał też obrazy apokaliptycznej „Jerozolimy powyżej (ἄνω Ἱερουσαλήμ)”¹⁷⁴, ewangelicznego „królestwa niebieskiego (τῆν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν)”¹⁷⁵ czy „prawdziwe wytchnienie (τῆς ἀληθοῦς ἀναπαύσεως)”¹⁷⁶.

Podczas polemiki z systemami filozofii pogańskiej Klemens wspominał o chrześcijańskiej kosmologii i eschatologii. Odrzucając pogański kult ciał niebieskich („gdyż są one tylko narzędziami do mierzenia czasu”¹⁷⁷ i imiennie poglądy Alkmeona z Krotony, który „uważał za bogów gwiazdy obdarzone duszą”¹⁷⁸) oraz idąc za podstawową wykładnią teologii biblijnej, nauczał, iż jedynie Bóg jest stwórcą¹⁷⁹, Bóg stworzył niebo i ziemię (Rdz 1, 1)¹⁸⁰, Bóg stworzył niebiosą¹⁸¹, także aniołów czy archaniołów

σωτηρίαν). Nigdy nie zabraknie słów mówiących o życiu, które nie ma końca”, PSP 44, s. 201.

¹⁷³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,7,1, w: SCH 2, s. 61; „εἰς αἰδίων ζῶην παραπεμπόμεθα”, w: SCH 2, s. 60; PSP 44, s. 121; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,7,3: „τὸ ἀεὶ ζῆν”, PSP 44, s. 121.

¹⁷⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,12,119, w: SCH 108, s. 226; „Wiemy z tradycji, że niebieska Jerozolima [dosłownie: „Jerozolima powyżej” – uwaga Autora] została zbudowana ze świętych kamieni, a dwanaście bram tego miasta porównanych do cennych kruszców”, tłum. M. Szarmach, s. 155 (por. Ap 21, 18–21).

¹⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,12,120, w: SCH 108, s. 228; tłum. M. Szarmach, s. 156 (por. Mt 6, 33).

¹⁷⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,7,39, w: SCH 158, s. 86 [tłumaczenie własne Autora].

¹⁷⁷ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,63,1, w: SCH 2, s. 126; PSP 44, s. 163 (por. Rdz 1, 14). Cenna jest wzmianka Klemensa o Cyцерonie, kiedy, wskazując na grecką czy rzymską dbałość o formę, krytykuje ich jednoczesne zaniedbywanie istoty rzeczy: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,63,4, w: SCH 2, s. 126–127; „W tej dziedzinie pomyliło się wielu filozofów, którzy wprowadzając przepięknie stwierdzają, że człowiek został stworzony do oglądania nieba (por. Cyцерon, *O naturze bogów* 2,140), jednak często zjawiska na niebie dostrzegane oczyma. Chociaż ciała niebieskie nie są uczynione przez ludzi, jednak są stworzone dla ludzi”, PSP 44, s. 163.

¹⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 5,66,2, w: SCH 2, s. 130; PSP 44, s. 166.

¹⁷⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 6,67,2, w: SCH 2, s. 132; „Ja zaś pragnę Pana duchów, Pana ognia, Stworzyciela świata, Tego, który słońcu daje światło; szukam Boga, a nie Jego dzieł”, PSP 44, s. 168; podobnie Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 6,69,1, w: SCH 2, s. 134; PSP 44, s. 169.

¹⁸⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,7,58,1, w: SCH 446, s. 178; PAX 33,2, s. 145.

¹⁸¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,62,4–63,1, w: SCH 2, s. 126; „Jasno i krótko potępia prorok pogańskie zwyczaje: «Bo wszyscy bogowie pogan to ułuda,

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

i jest od nich oddzielony niedostępną świętością (Hbr 1, 1)¹⁸², Bóg stworzył „cały świat”¹⁸³ i harmonijnie go uporządkował¹⁸⁴.

Klemens odwoływał się do biblijnej nauki (Ps 8, 4; 2, 4; 4, 10; Mt 6, 9) o niebie (οὐρανοί) jako miejscu przebywania Boga, stworzonym przez Boga i zależnym od Niego¹⁸⁵, gdzie przebywa Ojciec, Syn („niebiański przewodnik Logos”¹⁸⁶, Logos wstępujący do nieba¹⁸⁷, patrzący się na chrześcijan „z góry, z okna”¹⁸⁸) i Duch Święty („przychodzący z nieba”¹⁸⁹, pomagający w zrozumieniu obietnicy stanu zbawionych w przyszłym świecie)¹⁹⁰.

a Jahwe uczynił niebiosą i to co na niebie. (...). «Przez słowo Jahwe powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego», PSP 44, s. 163 (por. Ps 95, 5; Ps 33, 6).

¹⁸² Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,7,57,5, w: SCH 446, s. 178; PAX 33,2, s. 145.

¹⁸³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,63,2, w: SCH 2, s. 126; „Zatem jak nazwę to wszystko, co czyni Bóg? Popatrz na cały świat, Jego jest dziełem. Niebo i słońce, aniołowie i ludzie są «dziełem Jego palców»”, PSP 44, s. 163 (por. Ps 8, 4).

¹⁸⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,5,1, w: SCH 2, s. 57; „Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował i różne elementy połączył w zgodne współbrzmienie, aby w ten sposób cały świat stał się jedną harmonią”, PSP 44, s. 119 (por. Rdz 4, 21).

¹⁸⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,7,73, w: SCH 70, s. 238.240; „Ze jest jedynym i tym samym Bogiem wnioskujemy najlepiej ze słów: „Widzę Twoje niebo, dzieło palców Twoich” (Ps 8, 4) i też: „Ten, który mieszka w niebie, je stworzył” (Ps 2, 4) oraz: „Na niebiosach tron Jego” (Ps 4, 10). Tak wyśpiewał Duch Święty. Pan mówi w modlitwie: „Ojciec nasz, który jesteś w niebie” (Mt 6, 9). Niebo należy do Stworzyciela świata (οὐρανοὶ δὲ τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον εἰσιν). Nie można zaprzeczyć, że Pan jest Synem Stwórcy”, tłum. M. Szarmach, s. 60.

¹⁸⁶ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,1,1, w: SCH 70, s. 110; „Ὁ γοῦν οὐράνιος ἡγεμὼν, ὁ λόγος”, tłum. M. Szarmach, s. 19.

¹⁸⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,5,13, w: SCH 70, s. 134; „οὐδέπω ἀπαίροντος εἰς οὐρανὸν τοῦ λόγου”, tłum. M. Szarmach, s. 28.

¹⁸⁸ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,5,22, w: SCH 70, s. 150; „καὶ τοῦ ἄρα ἦν ἡ θυρίς”, tłum. M. Szarmach, s. 33 (por. Rdz 26, 8).

¹⁸⁹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,28, w: SCH 70, s. 162; „οὐρανόθεν ἐπισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος”, tłum. M. Szarmach, s. 36.

¹⁹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,6,37, w: SCH 70, s. 178; „Jeżeli na tamtym świecie spełnia się rzeczywiście obietnica tego (Πῶς δέ, εἰ ἐκέληθ' ὄντως ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία μετὰ τὴν ἐνθὺνδε ἀπαλλαγὴν), „czego oko nie widziało ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2, 9), to jakże mogą poznać już tutaj bez pomocy Ducha, lecz tylko rozumujący umysłem to, „czego ucho nie słyszało?””, tłum. M. Szarmach, s. 41.

Niebo, za Mt 13, 43 to „święte miejsce pobytu (τὴν ἁγίαν μονήν)”¹⁹¹, gdzie wierzący zdążają za apostołami, którzy okazali się godni swych funkcji i żyli w sposób doskonały według Ewangelii¹⁹². Również po zmartwychwstaniu Klemens zakładał moralny rozwój i przenoszenie się zbawionych na wyższe stopnie hierarchii moralnej¹⁹³. Miałoby się to dokonywać na zasadzie naśladownictwa wspaniałości anielskiej i ekonomii zbawienia, pojmowanej jako nagroda za pełnienie sprawiedliwości¹⁹⁴:

„O nich pisze Apostoł, że ci, uniesieni «na obłokach» (por. 1 Tes 4, 17), będą najpierw diakonami, z kolei zaliczeni zostaną do rady prezbiterów, wedle wyższego stopnia czci (bo między czcią a czcią jest jeszcze różnica), aż urosną do «ideału człowieka w pełni doskonałego» (por. Ef 4, 13)”¹⁹⁵.

Zbawieni w niebie byli porównani przez Klemensa do filozofów, którzy dzięki swym dobrym działaniom obcuja z Bogiem na najwyższym stopniu poznawania i oddają się „czystej kontemplacji bezustannego oglądu teoretycznego (ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτεία προσανέχοντες)”¹⁹⁶. Wyjaśniając za pomocą egzegezy alegorycznej teksty

¹⁹¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,13,105, w: SCH 446, s. 270; PAX 33,2, s. 175.

¹⁹² Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,13,106, w: SCH 446, s. 270; PAX 33,2, s. 175.

¹⁹³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,6,47,1, w: SCH 446, s. 156; PAX 33,2, s. 138.

¹⁹⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,13,107,2, w: SCH 446, s. 274; PAX 33,2, s. 176.

¹⁹⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,13,107,3, w: SCH 446, s. 274; „Ἐν νεφέλαις τούτους ἀρθέντας γράφει ὁ ἀπόστολος διακονήσιν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκατὰ ταγήναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει), ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν”, PAX 33,2, s. 176.

¹⁹⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,108,1, w: SCH 446, s. 276; „O tego rodzaju ludziach mówi Dawid, że «spoczną na świętej górze Boga» (por. Ps 14, 1), w najwyższym Kościele, w którym filozofowie obcuja z Bogiem, prawdziwi Izraelici (por. J 1, 47), ludzie «czyści sercem» (por. Mt 5, 8), w których «nie ma podstęp» (por. J 1, 47), a zatem ci, którzy nie pozostają na siódmym stopniu pobytu, lecz przez dobroczynny skutek upodobnienia się do Boga dostąpili dziedzictwa dobrego działania, przynależnego ósmemu stopniowi i oddali się czystej kontemplacji bezustannego oglądu teoretycznego”, PAX 33,2, s. 176–177. Klemens wcześniej (*Kobierce* 4,17,109,2, w: SCH 463, s. 236; PAX 33,1, s. 357) wyjaśniał, że dzień siódmy to szabat, w którym nie wykonuje się żadnej pracy, a ósmy to ten, w którym znowu podejmuje się

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

z Mdr 3, 9–14 zestawione z Mt 13, 8; Rdz 1, 26; Ef 4, 13, Klemens doszedł do wniosku, iż wierzący w niebie otrzymywaliby, proporcjonalnie do swych wcześniejszych zasług, jedno z trzech miejsc w świątyni niebieskiej (łaska wybrana i miejsce własne, coś miłszego Bogu oraz dojście do ideału człowieka doskonałego)¹⁹⁷. Ostatecznie jako doskonali dostąpiliby deifikacji pomiędzy „Panów i Bogów (τῶν κυρίων καὶ θεῶν γίνεται)”¹⁹⁸. Taka deifikacja człowieka byłaby pewnego rodzaju podobieństwem do Boga, ale nie według kształtu człowieczego czy też cnoty (jako podobieństwo do pierwszej przyczyny), ale według usynowienia przez Boga i przyjaźni z Nim¹⁹⁹.

pracę (por. J. Grzywaczewski, *O kontemplacji w ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 2010²).

¹⁹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,114,1–5, w: SCh 446, s. 286.288; „Proporcjonalnie (Ἀναλόγως) też różne są, wedle zasług i godności, miejsca zamieszkania (μοναί) wierzących. Oto Salomon mówi: «Zostanie mu dana za wiarę łaska wybrana i miejsce własne w świątyni Boga, miłsze sercu» (por. Mdr 3, 14). Tu stopień wyższy wskazuje na jakieś miejsce pośrednie w świątyni Boga, które zajmuje cały Kościół, pozostaje nadto domyślić się stopnia najwyższego, który zawarłby stan posiadania Pana. Na takie trzy miejsca, które są przeznaczone dla wybranych, zdają się wskazywać trzy liczby w Ewangelii: sześćdziesiąt, trzydzieści, sto (por. Mt 13, 8). Pełne dziedzictwo przypadnie w udziale tym, którzy «na obraz» (por. Rdz 1, 26) Pana dochodzą do «ideału człowieka w pełni doskonałego» (por. Ef 4, 13)”, PAX 33,2, s. 180.

¹⁹⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,114,6, w: SCh 446, s. 288; „Kto wedle podobieństwa do Boga (Καθ’ ὁμοίωσιν οὖν τοῦ θεοῦ) został dopuszczony do synostwa Bożego i do przyjaźni z Bogiem (ὁ εἰς υἰοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ θεοῦ), ten w następstwie swego współudziału w dziedzictwie zaliczony zostanie między Panów i Bogów, jeśli, jak nauczał sam Pan, osiągnie doskonałość według wymagań Ewangelii”, PAX 33,2, s. 181 (por. Mt 5, 48; Rz 8, 15).

¹⁹⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,14,114,6, w: SCh 446, s. 288; PAX 33,2, s. 181. Komentując powyższe poglądy Klemensa na deifikację, A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, s. 92–95, podkreśla, iż przebóstwienie dokonywałoby się zdaniem Klemensa przez posłuszeństwo względem Bożych przykazań i stałe poznawanie woli Bożej, a ostatecznie przez odnowienie ludzkiej relacji z Bogiem. Klemens odrzucałby zatem panteistyczną czy stoicką wizję Boga (człowiek jako emanacja bóstwa, ontologiczna jedność bóstwa i człowieczeństwa), a podkreślał, że człowiek, już będąc częścią Boga i jednej z Nim istoty, staje się Bogu podobnym w sposób ograniczony, przez adopcję – jako dziecko Boże, zawsze na wzór Chrystusa.

Myśl teologiczna Klemensa Aleksandryjskiego dotycząca eschatologicznego nieba nie stanowi tematyki pierwszoplanowej w jego traktatach i jest w dużej mierze uwarunkowana formacyjnym charakterem jego pism. W *Zachęcie do Greków* niebo stanowi zatem nagrodę nieśmiertelności, a pogan do niego może doprowadzić przyjęcie chrześcijańskiej wiary. W *Wychowawcy* odziedziczenie królestwa niebieskiego zapewnia chrześcijanom kształtowanie się na wór Chrystusa. W *Kobiercach* miarą gnostycznej doskonałości chrześcijańskiej jest Chrystus jako ucieleśnienie moralnego piękna.

Te wątki etyczne przeplatają się z antropologią chrześcijańską (człowiek stworzony do zbawienia i ubóstwienia, sposobem na wejście do eschatologicznego nieba jest Chrystus, człowiek wierzący przez upodabnianie się do Niego w doczesności pełni funkcję zbawczą, na drodze kolejnych stopni doskonalenia ostatecznie stanie się „czysty w sercu” i dojdzie do wtajemniczenia w „błogosławione widowisko” i oglądania Boga „twarzą w twarz”). Elementem charakterystycznym tej antropologii są wątki gnostyczne o człowieku zbawionym jako istocie jednopłciowej.

Klemens rozwija wątki teologii biblijnej dotyczącej osiągnięcia nieba: gwarantem wiecznego zbawienia jest tylko Bóg, chrześcijańska wiara jest sposobem na osiągnięcie nieba – polega ona na zawierzeniu Chrystusowi i naśladowaniu go w doczesności. To upodabnianie się do Chrystusa stanowi istotę życia praktycznego chrześcijan. Stąd cechy zbawionych w niebie są właściwościami osób już przypisanych Chrystusowi i do Niego upodabniającymi. Samo eschatologiczne niebo jest oddawane przez Klemensa terminami biblijnymi, zarówno tymi jakościowymi („nagroda-nieśmiertelność”, „nieśmiertelność”, „nagroda-zbawienie”, „najwyższe Dobro – zbawienie”, „życie wieczne”, „prawdziwe wytchnienie”), jak i obrazowo-miejscowymi („niebo”, „nagroda-niebo”, „królestwo niebieskie”, „bramy zbawienia”, „Jerozolima powyżej – Jerozolima niebieska”). W *Kobiercach* pojawia się także filozoficzno-gnostycki pogląd o eschatologicznym niebie jako najwyższym stopniu poznawania i oddawania się czystej kontemplacji bezustannego oglądu teoretycznego oraz koncepcja deifikacji zbawionych.

3.3. Orygenes (186 – około 253) – w kierunku nowego nieba i nowej ziemi...

Prawdopodobnie najpłodniejszy pisarz wczesnochrześcijański (o ile można wierzyć Hieronimowi ze Strydonu, który przypisywał mu 2000 dzieł)²⁰⁰, prekursor chrześcijańskiej teologii spekulatywnej. Zmarł w Tyrze jako wyznawca, na skutek tortur zadanych podczas antychrześcijańskich prześladowań za czasów cesarza Decjusza. W roku 553, czyli trzysta lat po jego śmierci, Sobór Konstantynopoliński II, z inicjatywy cesarza Justyniana Wielkiego potępił wiele twierdzeń przypisywanych Orygenesowi (w rzeczywistości były one tezami ówczesnych orygenistów)²⁰¹. W celu lepszego zrozumienia twierdzeń Orygenesesa o eschatologicznym niebie najpierw dokonam ogólnego wprowadzenia w jego metodologię (korzystanie z filozofii platońskiej, egzegezę alegoryczną, przesłanie wiary chrześcijańskiej) i eschatologię (kosmologia a eschatologia, eschatologia „ludzka” – nieśmiertelność duszy i ciała). Następnie spróbuję podać charakterystykę Orygenesowskiej koncepcji eschatologicznego nieba (terminologia, nowa jakość życia eschatologicznego, powszechna doskonałość stworzeń w eschatonie).

Metodologia Orygenesesa

W swym wykładzie teologii, co dobrze widać np. w traktacie *O zasadach*, dał oryginalną syntezę filozofii platońskiej, egzegezy alegorycznej oraz przesłania wiary chrześcijańskiej. W tych rozważaniach posługiwał się metodą spekulatywną, poszukując racjonalnego wyjaśnienia wiary, często rozważając kilka możliwych rozwiązań danego problemu. Był w stanie odejść od swych hipotez, jeśli znajdował lepsze rozwiązania, często też pozostawiał swe hipotezy jako nierozstrzygnięte, wnioski stawiał raczej jako pewne

²⁰⁰ Por. Hieronymus Presbyter, *Apologia Adversus Libros Rufini* 2,22: „ (...) et non dico sex millia sed tertiam partem non reperiens”, PL 23, k. 467A; zob. też H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Turnhout 1971; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène: Supplément I*, Turnhout 1982; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène: Supplément II*, Turnhout 1996.

²⁰¹ Por. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977 (Christianisme Antique I).

prawdopodobieństwa, rzadko sugerując ostateczne konkluzje, szczególnie jeśli miałyby przekroczyć granice wyznania wiary²⁰². Istotną cechą terminologii Orygenes jest wieloznaczność stosowanych przezeń pojęć. Stąd połączenie polisemii z egzemplaryzmem nie pozwala w tekstach Orygenes na dokładne rozróżnienie pomiędzy znaczeniem moralnym a duchowym²⁰³.

Filozofia Platńska

Filozofia antyczna była dla Orygenes pomocnym narzędziem w wyjaśnianiu i uzasadnianiu chrześcijańskiej wiary. Korzystał zeń ostrożnie, choć niektóre jego poglądy są pośrednio uwarunkowane filozofią Platńską i stoicką (preegzystencja dusz, następstwo światów, apokatastaza)²⁰⁴. Jego argumentacja filozoficzna była ograniczona regułą wiary ówczesnego Kościoła, których to podstawowych prawd wiary przyjętych przez chrześcijańską wspólnotę od czasów apostoelskich nie można odrzucić czy zniekształcić. Gdy reguła wiary nie określała czegoś jednoznacznie, Orygenes podejmował filozoficzne dywagacje, jednak swe hipotetyczne rozważania zawsze proponował jako możliwą formę intelektualnego poszukiwania wspartego wiarą²⁰⁵.

Istota bytu w Platńskim rozumieniu świata znajduje się poza materią, realnie istnieją tylko idee, a rzeczy stają się jedynie przelotnymi zjawiskami. Orygenes, podobnie do Platona, uznał istnienie w umyśle Boga inteligibilnego świata idealnego, który stanowił wzorczy plan wobec świata

²⁰² Por. W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2014², s. 208–209.

²⁰³ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004², s. 113–115.

²⁰⁴ Por. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962; R. M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Chico (California) 1984 (Brown Judaic Studies 69); H. Crouzel, *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*, Paris 1992.

²⁰⁵ Por. M. Szram, *Orygenes*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 861–864. M. Szram zaznacza, iż regułą wiary w III wieku były następujące prawdy „wieczne istnienie Jednego Boga – stwórcy świata z niczego; narodzenie Chrystusa z Ojca przed wszelkim stworzeniem, wcielenie i zmartwychwstanie; zjednoczenie Ducha świętego z Ojcem w chwale i godności; istnienie dobrych i złych aniołów; nagroda lub kara dla ludzkiej duszy po śmierci, stosownie do jej dobrowolnie spełnianych uczynków; zmartwychwstanie ludzkich ciał; przekonanie o natchnieniu Pisma Świętego przez Ducha Świętego”, s. 863.

duchowego – stworzonego z równych sobie bytów duchowych, połączonych z eteryczną materią. Znużone kontemplacją Boga byty duchowe w różnym stopniu oddalały się od Boga, tworząc w ten sposób byty anielskie oraz dusze ludzkie²⁰⁶. W antropologicznej konsekwencji w człowieku najważniejsza jest nieśmiertelna i niematerialna dusza, istniejąca przed powstaniem ciała, która będzie trwać także po jego zniszczeniu. Orygenes wypuklał zatem znaczenie elementu duchowego człowieka i świata kosztu ciała ludzkiego i świata materialnego (co szczególnie widać w jego nauce o Trójcy Świętej, kiedy wykląda o niezrodzonym Ojcu jako monadzie i henadzie, źródle bóstwa; pomniejszaniu znaczenia cielesności i człowieczeństwa wcielonego Logosu, przy podkreślaniu, że pośrednictwo pomiędzy Ojcem a człowiekiem spełnia nie tyle Jezus Chrystus jako Wcielony Bóg, ale bardziej Słowo rozumiane jako zespół licznych dóbr i cnót)²⁰⁷. Orygenes, przejmując główne wątki metafizyki i antropologii Platona, starał się jednak nie mieszać wiary chrześcijańskiej z filozofią pogańską, lecz w jego myśleniu każda z tych dyscyplin miała swoje własne miejsce²⁰⁸.

Egzegeza alegoryczna

Podstawowe normy egzegezy biblijnej Orygenesu zwięźle przedstawił Manlio Simonetti, uwypuklając w nich trzy podstawowe zasady: (1) praktyczną (całe Pismo musi się okazać pożyteczne duchowo dla interpretatora); (2) ideową (treść duchowa Pisma to treść chrystologiczna); (3) strukturalną (wymóg wzniesienia się z poziomu zmysłowego do poziomu inteligibilnego)²⁰⁹. Z jego podejścia do tekstu biblijnego wynikało, że nigdy nie można ustalić, jakie ma znaczenie słowo Boże, natomiast można się do tego zbliżać, kiedy człowiek będzie chciał i się starał i przebrnie przez język sym-

²⁰⁶ Por. M. Szram, *Orygenes*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 865.

²⁰⁷ Por. M. Składanowski, *Myśl Orygenes. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 155–156.

²⁰⁸ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenes i jej aktualność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36/2 (2003), s. 481.

²⁰⁹ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 78.

boliczny i duchowy²¹⁰. Orygenes nigdy nie uznawał własnej interpretacji tekstu biblijnego za ostateczną, choć skutecznie rozpropagował w chrześcijaństwie swój styl egzegezy duchowo-alegorycznej²¹¹. Proponując ciągłą reinterpretację myśli objawionej, Orygenes stale poszukiwał jej sensu. Dlatego wzbraniał się przed kategorycznym opowiedzeniem się za którąś z alternatywnych wykładni Pisma, nigdy jednak nie podając w wątpliwość samej prawdy chrześcijaństwa²¹². Orygenes zatem chciał dotrzeć do autentycznego tekstu biblijnego i wydobyć zeń sens zamierzony przez Boga nie tylko na drodze metody alegorycznej, żmudnego studium i intelektualnego przygotowania, ale i przez prowadzenie świętego życia²¹³.

Przesłanie wiary chrześcijańskiej

Tematyki teologiczne chrześcijańskiej wiary Orygenes rozwijał w duchu platonizmu, podając je jako hipotezy, zgodnie z przyjętą przez siebie metodą teologii poszukującej. Za Henrykiem Pietrasem można je streścić w następujący sposób. Tylko Ojciec, Syn i Duch są Absolutem: niezmiennym, niewzględnym, wiecznym. Początek stworzenia ma swe miejsce w Logosie Boga. „W początku”, czyli w swoim Synu, Bóg stworzył wszystkie byty rozumne (*logikoi*): równocześnie, wszystkie jednakowo kochane przez Boga i obdarzone wolnością. Wszystkie stworzenia nie mają w sobie nic absolutnego, są zmienne, względne, a pojęcie „wieczności” jest odnoszone do ich natury i oznacza czas ich trwania. Wszystkie byty rozumne tworzą Kościół preegzystujący. Obdarzone wolną wolą byty rozumne albo pozostają przy Logosie, albo się odeń oddalają. Bóg stale kocha wszystkie swe stworzenia, nawet jeśli się od Niego oddalają, dlatego stwarza dla nich okrągły świat z ziemią w środku. Pierwszym z upadłych bytów rozumnych jest szatan,

²¹⁰ Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 62; H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2003, s. 31.

²¹¹ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenes...*, dz. cyt., s. 477–489.

²¹² Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenes*, „Przegląd Religioznawczy” 1/239 (2011), s. 26.

²¹³ Por. K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986 (Patristische Texte und Studien 28).

a po nim inni, stając się w zależności od stopnia oddalenia od Boga: demonami, ludźmi, aniołami. Aby zbawić upadłych (umożliwić im powrót do stanu przed upadkiem), Bóg posłał na ziemię jeden *logikos*, który pozostał zjednoczony z Logosem siłą miłości, ten *logikos* stał się duszą ludzką Jezusa Chrystusa, jedynym człowiekiem, który był na ziemi nie z własnego upadku, ale z posłuszeństwa Ojcu. Ten *logikos* zjednoczony z Logosem jest Zbawicielem świata²¹⁴. Dzięki Niemu ludzie mają możliwość naśladowania Jezusa i stania się doskonałymi, co uwiarygadnia się przez ich czyny, a szczególnie przez wyzwolenie się od namiętności i przez miłość²¹⁵. Orygenes dokonuje tu za św. Pawłem rozróżnienia na „człowieka zewnętrznego” (2 Kor 4, 16) i „człowieka wewnętrznego” (Rz 7, 22; Ef 3, 16), który to podział traktuje jak dwa różne aspekty życia człowieka: „cielesno-zmysłowy” i „psychiczno-duchowy”. Obraz Boży tkwi w tym, co określa „człowiekiem wewnętrznym”, który się odnawia i staje się godnym bycia stworzonym na obraz Stwórcy. W „człowieku wewnętrznym” jest siedziba cnót i cała potencjalność piękna człowieka, stąd, według Orygenesesa, tylko w „człowieku wewnętrznym” człowiek może realizować ideał człowieczeństwa zgodny z wolą Bożą²¹⁶.

²¹⁴ Por. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 84–86.

²¹⁵ Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15,18, w: PL 13. *Origenis Opera Omnia*, tomus tertius, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1999, k. 1305B; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 15,18: „I nie należy wątpić, że «od razu» staje się *doskonałym* ten, kto w ten sposób sprzedał wszystko, *co posiadał* tak, jak przedstawiliśmy, i rozdał *ubogim*. A jeśli sprzedawanie mienia trwa długi czas i jeśli potrzeba długiego czasu, aby je rozdać tym, których nazwaliśmy «ubogimi», to długotrwałość tego działania nie może przeszkodzić, by ten, kto je wykonuje, stawał się doskonałym w miarę rozdawanych ubogim grzechów. Jasne natomiast jest, że kto tak postąpił, będzie miał skarb *w niebie* i sam stanie się niebieski, albowiem *jaki ów ziemski* – jasne, że zły – *tacy i ziemscy; jaki Ten niebieski* – to jest Chrystus – *tacy i niebiescy* (1 Kor 15, 48). W części więc swego *nieba* będzie miał *skarb* ten, kto chciał być doskonały i sprzedał wszystko, *co posiadał* i rozdał *ubogim*”, ŻMT 10, tłum. K. Augustyniak, wstęp i oprac. E. Stanula, Kraków 1998, s. 251–252.

²¹⁶ Por. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 261–263; A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie apostołscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013, s. 294–303.

Myśl ta wyraźnie odróżnia soteriologię Orygenesesa od idei antropologicznych platonizmu (wyzwolenie duszy z ciała przez poznanie mądrości na drodze filozofii i przez życie etycznie doskonałe) czy gnostycyzmu (zbawienie przez wiedzę). Według Orygenesesa dostęp do życia wiecznego jest zatem dla ludzi możliwy dzięki wsparciu i przykładowi Logosu oraz dzięki wyborom wolnej ludzkiej woli²¹⁷.

Kosmologia a eschatologia

Orygenes pojmował całe stworzenie jako rzeczywistość pomiędzy początkiem a końcem, które mają być do siebie podobne, kiedy całe stworzenie będzie ostatecznie podporządkowane Bogu Ojcu i powróci do pierwotnej doskonałości²¹⁸. Za przyjmowaną przezeń hipotezą apokatastazy, ro-

²¹⁷ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 19,6, w: PL 14. *Origenis Opera Omnia*, tomus quartus, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1998, k. 536CD; SCh 290, Origène, *Commentaire sur saint Jean*. t. 4 (Livres XIX et XX). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1982, s. 68; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 19,6: „Nie można bowiem oglądać Boga bez poznania Słowa. (36). A ten, kto widzi Mądrość, którą Bóg stworzył przed wiekami dla dzieł swoich, od poznania Mądrości przechodzi do poznania Jej Ojca. Nie można jednak bez uprzedniego poznania Mądrości poznać Boga Mądrości. (37). To samo powiesz i o Prawdzie, bo przecież nikt nie poznaje i nie ogląda najpierw Boga, a potem Prawdę, lecz najpierw poznaje Prawdę, aby w ten sposób dojść do oglądania bytu lub czegoś więcej niż byt: mianowicie mocy oraz istoty Boga. (38). W świątyni były stopnie, po których można było wstąpić do miejsca najświętszego. Być może tak samo Jednorodzony Boga jest dla nas wszystkimi stopniami. I jak pierwszy stopień jest na dole, drugi wyżej i tak aż do najwyższego, podobnie Zbawiciel to suma wszystkich stopni. Jego człowieczeństwo jest jakby pierwszym stopniem na dole i, wkraczając na niego, przechodzimy po następnych stopniach, przemierzając całą drogę, tak że przechodzimy przez Niego, a On jest Aniołem i innymi Potęgami”, *ŻMT* 27, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 371–372. W CZym to jest w Polsce, też *ŻMT*?

²¹⁸ Origenes, *De principiis* 3,6,3, w: SCh 268. Origène, *Traité des Principes*. t. 3 (Livres III et IV). Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980, s. 240.242; przekład polski Orygenes, *O zasadach* 3,6,3: „Ja przynajmniej sędzę, że stwierdzenie: «Bóg będzie wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15, 28), oznacza, iż będzie On wszystkim także w poszczególnych istotach, a to w tym sensie, że dla duszy rozumnej, oczyszczonej z błota grzechów i uwolnionej z mgły występku, Bóg będzie wszystkim, co ona może czuć, rozumieć czy myśleć: już tylko Boga będzie słuchać, tylko Boga będzie pojmować, a Bóg będzie stanowił wielkość i miarę wszystkich jej poczynąń; i tak Bóg będzie dla

zumianej jako powszechne zbawienie stworzenia, przemawiałaby zdaniem Orygenesza nieskończona miłość Boga, natomiast paradoksalnie sprzeciwia-

niej wszystkim: nie będzie już ona rozróżniać między dobrem i złem, bo zła już wcale nie będzie; Bóg bowiem jest wszystkim dla tego, kto nie ma już ze złem styczności; ten, kto zawsze tkwi w dobru i dla kogo Bóg jest wszystkim, nie będzie też pragnął jeść z «drzewa wiadomości dobrego i złego» (Rdz 2, 17). Jeśli przeto koniec doprowadzony do początku i kres wszechrzeczy zrównany z ich zaraniem przywróci stan, w którym stworzenie rozumne znajdowało się wówczas, gdy nie potrzebowało jeść z drzewa wiadomości dobrego i złego, po to, aby po usunięciu wszelkiego zła i przywróceniu uczciwości i czystości jedyny dobry Bóg stał się dla niego wszystkim, i to nie w nielicznych, czy nawet w wielu istotach, ale „we wszystkich”, to Bóg naprawdę będzie wszystkim we wszystkim wówczas, gdy już nie będzie nigdzie śmierci ani ościenia śmierci, ani w ogóle żadnego zła. Niektórzy sądzą wszelako, że owa doskonałość i szczęście stworzeń rozumnych trwać będzie w opisanym powyżej stanie – to znaczy w stanie, w którym wszystko mieć będzie Boga, a Bóg będzie dla nich wszystkim – aż do czasu, kiedy usunie ich stamtąd jakikolwiek związek z naturą cielesną. W innym wypadku natomiast, jak mniemają, domieszka materialnej substancji stanowić będzie przeszkodę dla chwały najwyższego szczęścia (C). Sprawę tę dokładniej omówiliśmy już poprzednio, tak jak poszczególne zagadnienia przychodziły nam na myśl” (por. Orygenes, *O zasadach* 2,3,2–3), *ŻMT* 1, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, fragmenty z „Filokalii” tłum. K. Augustyniak, wprowadzenie H. Pietras, Kraków 1996, s. 312.

Fragmenty i świadectwa. C. Hieronim, *List* 124, 10: „Rozprawiając znowu o różnorodności świata i stwierdzając, że z aniołów powstaną demony, a z demonów aniołowie albo ludzie, oraz z ludzi demony i w ogóle wszystko ze wszystkiego, przedstawia [Orygenes] w końcu takie zdanie: «Nie ulega wątpliwości, że po upływie określonego czasu ponownie powstanie materia i ciała oraz pojawi się różnorodność świata na skutek różnorodnych pragnień rozumnych stworzeń, które po osiągnięciu doskonałego szczęścia, staczając się w dół aż do kresu wszechrzeczy, przyjęły tak wielkie zło, iż przemieniają się we własne przeciwieństwo, skoro nie chcą wytrwać w pierwotnym stanie i mieć nieskażonego szczęścia. Nie wolno jednakże zapominać, że wiele stworzeń rozumnych zachowuje swój stan początkowy jeszcze w drugim, trzecim, czwartym świecie i nie dopuszcza do siebie jakiegokolwiek zmiany; inne stworzenia utracą ze swego pierwotnego stanu tak niewiele, że zdawać się może, iż wcale nic nie utraciły, a niektóre w wielkiej zagładzie muszą się staczać na dno otchłani. Władca wszechrzeczy, Bóg, potrafi przy tworzeniu stanów tak posługiwać się poszczególnymi istotami zgodnie ze słusnością, warunkami i przyczynami, które podtrzymują i zapoczątkowują kierowanie światem, ażeby ten, kto przewyższył wszystkich w występku i całkiem z ziemią się zrównał, w innym, przyszłym świecie był diabłem, początkiem stworzenia Pańskiego, aby wyszydili go aniołowie, którzy utracili przywileje pierwszeństwa». Cóż w słowach tych próbuje wykazać, jeśli nie to, że grzeszni ludzie tego świata w innym świecie mogą stać się diabłami i demonami, oraz na odwrót, że demony w innym świecie mogą się odrodzić jako aniołowie lub ludzie?», w: SCH 269. Origène, *Traité des Principes*. t. 4 (Livres III et IV). Commentaire et Fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980, s. 126–131; *ŻMT* 1, s. 319–320.

łaby się jej wolna wola rozumnych stworzeń. Stąd Orygenes uznawał terapeutyczne i skończone pojmowanie kary Bożej za pedagogiczny i przejściowy środek zaradczy wobec popełnionego zła uczynkowego stworzeń²¹⁹.

Apokatastaza rozumiana jako odnowa czy przywrócenie jest hipotezą, którą Orygenes, zdaniem Henriego Crouzela, wywodził z 1 Kor 15, 23–28²²⁰, a opisywał przy zastosowaniu charakterystycznej dla jego terminologii polisemii. Zdaniem wspomnianego badacza apokatastaza w tekstach Orygenesusa może być rozumiana zarówno jako cielesna, jak i bezcielesna, gdyż Aleksandryczyk rozważa obie hipotezy i za żadną z nich się wyraźnie nie opowiada. Apokatastaza w ujęciu Orygenesusa nie ma też, zdaniem Crouzela, charakteru panteistycznego jak u stoików, ale byłoby to zespolenie z Bogiem, które nie likwiduje ludzkich czy anielskich osobowości, gdyż wolność stworzeń rozumnych jest podstawowym elementem ich istnienia. Badacz ten sądzi też, że nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Orygenes głosił przekonanie o ostatecznym nawróceniu szatana. Orygenes waha się bowiem przy rozważaniu tezy o wieczności Gehenny, gdyż sam termin „wieczność” w sensie absolutnym odnosi tylko do Boga. Dosyć wieloznacznie mówi on także o możliwości zbawienia diabła. W *O zasadach* 3,6,5 stwierdza bowiem, że ostatecznie Bóg nawróci wrogą Mu wolę diabła, ale nie unicestwi jego materii²²¹. Natomiast w innych tekstach mówi

²¹⁹ Por. M. Szram, *Orygenes*, w: *Powszechna Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 866.

²²⁰ Por. 1 Kor 22 – 28: „22. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, 23. lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia. 24. Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. 25. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. 26. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. 27. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego. Kiedy się mówi, że wszystko jest poddane, znaczy to, że z wyjątkiem Tego, który mu wszystko poddał. 28. A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003⁴, <http://www.biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=300> (26.11.2016).

²²¹ Por. Orygenes, *O zasadach* 3,6,5: „Zagłady ostatniego nieprzyjaciela nie należy jednak pojmować w tym sensie, że zginie jego substancja stworzona przez Boga; zginie raczej nieprzyjacielska chęć i wola, która od niego samego, a nie od Boga pochodzi. Wróg więc zostanie zniszczony nie po to, aby go wcale nie było, ale po to, by nie był nieprzyjacielem i śmiercią. Dla Wszechmogącego nie ma rzeczy niemożliwych (por. Hi 42, 2); Stwórca potrafi wszystko uleczyć. Bóg przecież stworzył wszystko, aby istniało, a to, co

dosyć bezosobowo, że jako ostatni wróg Boga zostanie zniszczona śmierć (utożsamiana z diabłem i grzechem), ale w tych tekstach jest ona rozumiana jako „coś negatywnego”, „jakiś brak”, a nie jako substancja śmierci. Toteż rozważania Orygenesusa dotyczące ewentualnego nawrócenia szatana czy powszechności apokatastazy należy oceniać jako hipotezy tworzone w ramach jego teologii poszukiwania, a nie jakieś kategoryczne stwierdzenia²²².

Orygenes, rozważając 1 Kor 15, 23–28, wierzył w dobroć Boga wobec Jego stworzeń, choć z drugiej strony dopuszczał możliwość, że zatwardiałe stworzenie w swej wolnej woli będzie tę dobroć stale odrzucało. Ponadto Orygenes żywił nadzieję, że Bóg tak będzie oddziaływał na stworzenie, iż bez łamania jego wolnej woli dobroć Boga przełamie ostatecznie wszelki opór upartego stworzenia. Objasniany w zachowanych dziełach Orygenesusa trzydzieści osiem razy 1 Kor 3, 11–15 w większości tych tekstów utożsamia Boga z ogniem oczyszczającym. On podda próbie każde dzieło i jego budowniczego: jeśli dzieło przetrwa ogień, jego budowniczy otrzyma zapłatę, a jeśli spłonie, to poniesie szkodę, ale zarazem dzięki ogniewi ocaleje. Ogień byłby zatem metaforą sprawiedliwego Boga oczyszczającego grzeszników ze złych czynów, aby ich wpuścić do życia wiecznego. Orygenes w *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* 7,²²³ rozwija myśl, iż radość Chrystusa

zostało stworzone dla istnienia, nie może przestać istnieć (por. Mdr 1, 13–15; 2, 23–25). Dlatego też byty stworzone mogą wprawdzie podlegać przekształceniom i zmianom oraz stosownie do swych zasług przebywać w lepszym lub gorszym stanie, jednakże to, co Bóg stworzył, by istniało i trwało, nie może doznać substancjalnej zagłady (D)”, w: SCH 253. Origène, *Traité des Principes*. t. 2..., dz. cyt., s. 244.246; ŻMT 1, s. 314. *Fragmenty i świadectwa*. D. 1) Teofil z Aleksandrii, *List synodalny*, u Hieronima, *List* 92, 2, 1: „W rozprawie *O zasadach* napisano: «Królestwo Chrystusa kiedyś się skończy; diabeł wyzwolony ze wszystkich plam grzechu zostanie ozdobiony słusznym zaszczytem i będzie poddany wraz z Chrystusem». 2) Teofil z Aleksandrii, *List paschalny* I, u Hieronima, *List* 96, 8, 2: „Orygenes ośmielił się otoczyć wielkim szacunkiem diabła; wypierając się Jezusa stwierdził, że diabeł, uwolniony od wszelkiego grzechu, powróci do pierwotnej czci, natomiast królestwo Chrystusa się skończy, a On sam będzie kiedyś razem z diabłem podlegał władzy Boga”, w: SCH 253. Origène, *Traité des Principes*. t. 2..., dz. cyt., s. 139–140; ŻMT 1, s. 320.

²²² Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, dz. cyt., s. 312–321; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 244–254, I. L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013, s. 198–215 (Supplements to Vigiliae Christianae 120).

²²³ Por. Origenes, *In Leviticum homiliae (latine, interprete Rufino)* 7,2, w: SCH 286. Origène, *Homélies sur le Lévitique*. t. 1 (*Homélies* I–VII). Texte latin, introduction,

i świętych nie będzie pełna, dopóki całe Jego Ciało nie zostanie ponownie ustanowione w niebieskiej Jerozolimie²²⁴.

Dopełnieniem też Crouzela o apokatastazie według Orygenesusa są badania Panayiotisa Tzamalikosa, profesora filozofii z Uniwersytetu Arystotelesa w Tessalonikach, który twierdzi, iż Orygenes wyprowadza swą hipotezę apokatastazy przede wszystkim z Bożych obietnic o zbawieniu, a jej prefiguracją i egzemplifikacją jest już zmartwychwstanie Jezusa²²⁵. Ten grecki badacz myśli Aleksandryczyka zauważa, iż Orygenesowska teoria apokatastazy znaczeniowo jest co prawda w pewnym stopniu zależna od terminologii stoickiej, jednak u stoików ἀποκατάστασις oznaczała odnowienie natury i była powrotem do „następnego-identycznego” świata, natomiast u Orygenesusa koncepcja apokatastazy nie ma w swym przesłaniu niczego wspólnego z poglądem stoików, oprócz samego terminu. Orygenes, wykorzystując użycie tego terminu w Biblii (por. Dz 3, 19–21²²⁶), zastosował go przede wszystkim, komentując tekst Jr 15, 19²²⁷ w swych *Homiliach*

traduction et notes de M. Borret, Paris 1981, s. 308–322 (głównie wersety: 7,2,148–191, SCh 286, s. 318–322); przekład polski Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 7,2, w: PSP 31,2, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1984, s. 86–91.

²²⁴ Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, dz. cyt., s. 298–300.

²²⁵ Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2007, s. 287–290 (Supplements to Vigiliae Christianae 85).

²²⁶ Dz 3, 19–21: „19. Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, 20. aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, 21. którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων), co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków”, Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003⁴, <http://www.biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=380> (26.11.2016); tekst grecki Dz 3, 21 cytowany za *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995, s. 521 (Prymasowska Seria Biblijna [dalej: PSB] 1).

²²⁷ Jr 15, 19 (LXX): „Dlatego tak mówi Pan: «Jeśli wrócisz, znowu cię przyjmę i będziesz stał przede mną. Jeśli będziesz potrafił odróżniać to co wartościowe, od tego, co niegodne, będziesz moimi ustami i to oni zwracać się będą do ciebie, a nie ty do nich»”, *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tłum. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014, s. 1459 (por. Jr 15, 19 [BT⁴]): „Dlatego to mówi Pan: «Jeśli się nawrócisz, dozwolę, byś znów stanął przede Mną. Jeśli zaś będziesz wykonywać to, co szlachetne, bez jakiegokolwiek podłości, będziesz jakby moimi ustami. Wtedy oni się zwrócą ku tobie, ty się jednak nie będziesz ku nim zwracał», Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003⁴, <http://www.biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=656> <http://www.biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=656> (26.11.2016).

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

o *Księdze Jeremiasza* 14,18, gdzie uznał, iż obecny świat jest dla człowieka jedynie „wygnaniem”²²⁸, odkąd Adam został wygnany na „ten świat”²²⁹. Dlatego w cytowanych tekstach Orygenes wyprowadza konsekwentnie wnioskowanie o „przywróceniu” człowieka do: „pierwotnego” / „dawnego stanu” / „ojczyzny”, „swej ojczyzny”, co dokonuje się przez Jezusa Chrystusa.

²²⁸ Origenes, *Homiliae graecae in Ieremiam* 14,18, w: Sch 238. Origène, *Homélies sur Jérémie*. Traduction par P. Husson et P. Nautin. Édition, introduction et notes par P. Nautin. t. 2. *Homélies XII–XX et Homélies latines*, Paris 1977, s. 108; przekład polski Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza* 14,18: „Dlatego mówi Pan: «Jeśli się nawrócisz, ja cię przywiodę do dawnego stanu». Słowa te kieruje do każdego, kogo Bóg wzywa do nawrócenia się ku niemu; tajemnica zaś, moim zdaniem, zawiera się w zwrocie: «Przywiodę cię do dawnego stanu». Nikogo nie można przywrócić do miejsca, w którym nie był: «przywrócenie» dotyczy tego, co było czyjąś własnością. Na przykład, jeśli zwichnę sobie kończynę, to lekarz usiłuje «przywrócić do dawnego stanu» to, co zostało zwichnięte; jeśli ktoś słusznie czy niesłusznie znalazł się na wygnaniu (ὅταν ἕξω τις γένηται τῆς πατρίδος), a potem otrzymał możliwość powrotu do ojczyzny zgodnie z obowiązującymi prawami, to wówczas zostaje «przywrócony» do swej ojczyzny; tak samo możesz myśleć o żołnierzu, który został wyrzucony ze swego szeregu i ponownie został do niego «przywrócony». Bóg zatem powiada tu do nas, którzyśmy się od niego odwrócili, że jeśli się nawrócimy, on nas przywróci do dawnego stanu. Taki jest bowiem cel tej obietnicy, jak napisano w dziejach Apostolskich: «Aż do odnowienia wszystkich rzeczy, o których od wieków mówił Bóg przez usta świętych proroków swoich» (Dz 3, 21) w Chrystusie Jezusie, «któremu chwała i panowanie na wieki wieków, amen (1 P 4, 11)», w: PSP 30, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1983, s. 128.

²²⁹ Origenes, *Homiliae in Jesu Nave (latine, Rufino interprete)* 6,4, w: Sch 71. Origène, *Homélies sur Josué. Texte latin, introduction, traduction et notes de A. Jaubert*, Paris 1960, s. 188; przekład polski Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego* 6,4: „Znajdujemy w Piśmie wiele wskazówek, które mówią, iż Jerycho symbolizuje ten świat (por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 16,9). Otóż i ów człowiek, który wedle słów Ewangelii «schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców» (por. Łk 10, 30), bez wątpienia jest symbolem Adama, który z raju został wypędzony na wygnanie w tym świecie (de paradiso in huius mundi exilium trusus est). Także ślepcy z Jerycha, do których przyszedł Jezus, aby przywrócić im wzrok (por. Mt 20, 30), symbolizowali tych, których na tym świecie (in hoc mundo) gnębiła ślepotą niewiedzy i do których przyszedł Syn Boży. To Jerycho zatem, czyli ten świat, ma upaść. Od dawna już bowiem święte księgi zapowiadały koniec świata. (...)», w: PSP 34/1. Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1986, s. 36.

Orygenes zakłada zatem, iż po zmartwychwstaniu, opisywanym np. jako oddzielenie duszy od zła,²³⁰ człowiek ma powrócić do „swej ojczyzny”, które to wyrażenie należy u Orygenesesa odczytywać dosłownie (co np. uczynił Jan Chryzostom; Didym Ślepiec czy Atanazy z Aleksandrii; u Bazylego Wielkiego, Jana Damasceńskiego i Romana Melodosa wyrażenie „starożytna ziemia ojcowska” uległoby natomiast interpolacji). Tzamaliskos polemizuje zatem z poglądem Crouzela, iż koncepcja apokatastazy u Orygenesesa zostałaby przez tego wczesnochrześcijańskiego pisarza kościelnego opracowana wyłącznie na bazie tekstu z 1 Kor 15, 22–28, gdyż znaczącymi dla Orygenesesa są w tworzeniu tej koncepcji także alegorycznie interpretowane teksty Jr 15, 10–19 (por. *Homilia 14 o Księdze Jeremiasza*) i Joz 6, 20 (por. *Homilia o Księdze Jozuego* 6, 4; *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 16,9).

Eschatologia dotycząca człowieka – nieśmiertelność duszy i ciała

Orygenes, zakładając hipotezę preegzystencji prekosmicznego upadku, uznawał, iż ciało preegzystujące po upadku w ten grzech utraciło niebiańską nieskazitelność i nieśmiertelność i odziało się w śmiertelność, co symbolizowałoby odzienie ze skór z Rdz 3, 31. Henri Crouzel, komentując Orygenesowe *Homilie do Jeremiasza* 20(19),⁷²³¹; *Homilie do Księgi Kapłańskiej* 11,2; 14,4a²³², jak również tegoż *Dialog z Heraklidesem* 24–27, zauważył, iż Orygenes wyróżniał dwa rodzaje nieśmiertelności:

(1) wobec śmierci fizycznej dusza ludzka miała się cieszyć nieśmiertelnością całkowitą (jako przeciwieństwo śmierci powszechnej, co jest częścią samej istoty natury rozumnej, stąd np. dusza ludzka żyje po śmierci

²³⁰ Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 74,4, PG 12, k. 1533.

²³¹ Por. Origenes, *Homiliae graecae in Ieremiam* 20(19),7, w: Sch 238, s. 280–284.

²³² Por. Origenes, *In Leviticum homiliae* 11,2; 14,4, w: Sch 287. t. 2 (*Homélies VIII–XVI*). Texte latin, introduction, traduction et notes de M. Borret, Paris 1981, s. 150–158, 242–248.

ciała i wznosi się ku siedzibom czystych i eterycznych bytów (Por. *Przeciw Celsusowi* 7, 5)²³³;

(2) dusza ludzka może być także nieśmiertelna wobec śmierci z grzechu, jeśli utwierdza się w dobrym. Oba rodzaje nieśmiertelności są darem Boga, wpisanym w stworzenie (tak w człowieka, jak i w aniołów), a związanym z uczestnictwem w obrazie Boga (por. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 13,61)²³⁴. Dopuszczalny w teście *O zasadach* pogląd o tym, iż błogosławieni w życiu wiecznym mogliby upaść w grzech, byłby jedynie rozważaną hipotezą. Orygenes, wychodząc z platońskiej idei uczestnictwa, dowodził w *Dialogu z Heraklidesem* 2,11,4; 4,4,9–10, iż dusza ludzka uczestniczyłaby w tych samych dobrach duchowych i boskich rzeczywistościach co aniołowie, gdyż ludzkie dusze i anielskie moce mają tę samą naturę – zarówno aniołowie, jak i dusza ludzka są nieśmiertelne i niezniszczalne. Światło duchowe, w którym uczestniczyłaby dusza ludzka, jako część rozumnego stworzenia, byłoby natomiast naturą trzech Osób boskich. Każda substancja, która uczestniczy w tym boskim-wiecznym świetle jest nieśmiertelna i niezniszczalna, jednak przy założeniu, że stopień owego uczestnictwa nie jest jednakowy. Tak więc Orygenes wyróżniałby dwa rodzaje nieśmiertelności: tę przyrodzoną oraz tę z łaski²³⁵.

Śmiertelne i zniszczalne ludzkie ciało po zmartwychwstaniu może stać się nieśmiertelne i niezniszczalne, gdyż dusza przyodzieje ciało wspomnianymi cechami, jakie przynależą do natury duszy. Tym, który udziela człowiekowi nieśmiertelność łaski (jego duszy i ciała), czyli znosi śmierć z grzechu i udziela nowego, wiecznego życia, jest Chrystus, nazywany przez Orygenes „odzieniem duszy”²³⁶. Ciała zmartwychwstałych ludzi mają być

²³³ Por. Origenes, *Contra Celsum* 7,5, w: SCh 150. Origène, *Contre Celse*. t. 4 (Livres VII et VIII), Paris 1969, s. 22.24.

²³⁴ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 13,61, w: SCh 222. Origène, *Commentaire sur saint Jean* 13,61. Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1975, s. 64.

²³⁵ Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, dz. cyt., s. 291–292.

²³⁶ Por. Origenes, *De principiis* 2,3, w: SCh 268. Origène, *Traité des Principes*. t. 3 (Livres III et IV). Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980, s. 250–256.

podobne do ciał aniołów (por. *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 17,30). Substancja ciała pozostanie po zmartwychwstaniu ta sama, eteryczne i niebiańskie staną się natomiast jej jakości, które zmieniają się z ziemskich na niebiańskie – oślepiające i eteryczne, nieśmiertelne i niezniszczalne, aseksualne. Zmartwychwstanie ludzi jest tożsame ze zmartwychwstaniem Chrystusa. W konsekwencji także zmiana jakości ludzkich ciał dokona się na wzór tej, jaka miała miejsce w przypadku Jezusa²³⁷. Analogicznie do Jego przemiany z jakości śmiertelności ciała w jakość eteryczną i boską, nastąpi przemiana ciał zmartwychwstałych ludzi. Zmartwychwstanie ludzi jest wyłącznym dziełem Boga, który ich wskrzesza. Chrześcijanie, którzy po chrzcie nie popełnili grzechu ciężkiego (tzw. „żywi”) mieliby przejść od pierwszego zmartwychwstania (czyli chrztu) do drugiego (tego eschatologicznego), natomiast ci z chrześcijan, którzy popełnili grzechy ciężkie, ale okazali skruchę (tzw. „umarli w Chrystusie”), będą oczyszczeni. Stąd sami zmartwychwstali dzieliliby się na rozmaite kategorie w zależności od swych zasług w życiu doczesnym²³⁸.

Orygenesowska koncepcja eschatologicznego nieba

Terminologia

Przy charakterystyce słownictwa, które Orygenes wykorzystywał w swych hipotezach dotyczących eschatologicznego nieba, natrafiamy na metodologiczną trudność związaną z typową dla tego autora polisemią. Biorąc

²³⁷ Origenes, *Contra Celsum* 3,41–42, w: SCh 136. Origène, *Contre Celse*. t. 2 (*Livres III et IV*). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1968, s. 96–100.

²³⁸ Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, dz. cyt., s. 302–312. Szerzej o koncepcjach Orygenesusa dotyczących kwestii zmartwychwstania ciała, zob. studium M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej...*, dz. cyt., terminologia: s. 184–193, s. 201–203; miejsce ciała w strukturze człowieka – ciało w cieniu duszy: s. 255–286; uzasadnienie zmartwychwstania ciała: s. 339–358; zmartwychwstałe ciało Chrystusa – jako mogące dostosować się do ziemskiej i niebiańskiej rzeczywistości: s. 375–397; relacja ciała do duszy w okresie między śmiercią a zmartwychwstaniem: s. 418–434; czas i sposób cielesnego zmartwychwstania – przemiana cech ciała: s. 453–464; tożsamość i integralność ciała po zmartwychwstaniu: s. 501–559; przymioty ciała zmartwychwstałego: s. 583–629.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

pod uwagę, że większość oryginalnych tekstów greckich Orygenesza zaginęła lub została zniszczona jeszcze podczas sporów orygenesowskich (IV–VI wiek), w analizie teologicznej jego traktatów odwołujemy się zasadniczo do zachowanych antycznych przekładów łacińskich jego pism. Przy próbie rekonstrukcji oryginalnych znaczeń terminologii Aleksandryczyka korzystamy dziś w patrologii ze wspomnianych łacińskich tłumaczeń, zestawiając je z zachowanymi fragmentami greckich oryginałów innych pism Orygenesza.

Podstawową terminologię kosmologiczną Orygenesza przeanalizował Jerzy Duda. Zgadzam się z większością jego wniosków, iż kosmologiczne terminy κόσμος (*mundus*), γῆ (*terra*) czy οὐρανός (*caelum*) występują u Orygenesza w znaczeniu charakterystycznym dla świata antycznego i że łacińskie odpowiedniki terminologiczne są zgodne z duchem oryginalnych tekstów Aleksandryczyka spisanych w języku greckim²³⁹. Problematiczna wydaje się natomiast jego analiza pojęcia αἰών (*saeculum*) oraz wnioskowanie mówiące o tym, jakoby Orygenes miał zerwać z niebem pojmowanym jako miejsce. Odnośnie do pierwszej problematyki Duda zaznacza, że zarówno αἰών, jak i αἰώνιος mają co prawda w tekstach Aleksandryczyka charakter wieloznaczny, ale najczęściej są sprowadzone przez tego badacza myśli Orygenesza do klasycznych wartości semantycznych obecnych w słownikach języka greckiego²⁴⁰. Pozwolę sobie nie zgodzić się z tym stwierdzeniem do końca. Prawdą jest, iż termin ten semantycznie odpowiada wszystkim znaczeniom słownikowym klasycznej grecki, ale u Orygenesza jest on

²³⁹ Por. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów. Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesza*, Siedlce 2008, s. 14–23, 31–42.

²⁴⁰ Por. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów...*, dz. cyt., s. 23–30, gdzie autor ten stwierdza, iż pojęcie αἰών – to termin oddający u Orygenesza „rzeczywistość przemijającą”, to oznaczenie „obecnego wieku”, opisanie „wieku przyszłego”, „określonej przestrzeni czasowej, która ma jednak swój koniec” oraz „wieczność” (oddawaną przez łacińskie tłumaczenia jako aeternum, aeternitas, sempiternum, sempiternitas); αἰώνιος – polisemiczne wykorzystanie terminu, które wskazuje na wieczność (aeternum, aeternitas, przy czym aeternum i sempiternum jako wieczny czy wiekiasty byłoby przez Orygenesza odnoszone ściśle do B). W podsumowaniu (*Jeden świat czy wiele światów...*, dz. cyt., s. 31) Duda stwierdza, wartość semantyczna terminu αἰών „odpowiada w zasadzie wszystkim tradycyjnym znaczeniom, jakie można znaleźć w słownikach języka greckiego. Pewne różnice zdają się występować w tłumaczeniach tego rzeczownika na język łaciński”.

rozumiany szerzej i inaczej, co postaram się poniżej zaprezentować, wykorzystując wyniki badań Crouzela i Tzamalikosa. Podobnie nie zgadzam się z tezą Dudy, że Orygenes, dokonując komentarza w tekście *O modlitwie* 23, zrywa z teologicznym pojęciem nieba jako miejsca na rzecz stanu osobowego istoty inteligibilnej, co miałyby się dokonywać na drodze intelektualnego aktu poznawczego zwanego kontemplacją. Orygenes w cytowanym powyżej traktacie idzie bardziej w kierunku twierdzenia, że Boga jako niematerialnego i nieskończonego nie można wiązać z jakąkolwiek wymiarną, w tym także w niebie – materialnością czy ograniczonością. Stąd Jego przebywanie w niebie należy rozumieć analogicznie do Jego przebywania pośród świętych²⁴¹. Natomiast uogólnienie tezy o niebie jako stanie pozwala Dudzie na zrównanie hipotezy Orygenesesa o niebie ze scholastycznym orzeczeniem Benedykta XII (bulla *Benedictus Deus*, 1336 roku) o niebie jako stanie szczęśliwości i wizji uszczęśliwiającej udzielonej zbawionym²⁴². W tekstach Orygenesesa nie znajdujemy potwierdzenia dla scholastycznego potwierdzenia nieba jako stanu. Moim zdaniem, zasadnicze znaczenie wiążących pojęć eschatologicznych i kosmologicznych jest u Orygenesesa teleologiczne i jednoznacznie uwarunkowane jego chrystologiczną egzegezą alegoryczną. Pojęcia eschatologiczne Orygenesesa jednoznacznie wskazują na cel zbawionych, jakim jest Chrystus-Logos i Bóg, choć na poziomie przekazu są niejednoznaczne, ponieważ zawsze metaforyczne i polisemiczne. Najważniejszymi z tych pojęć eschatologicznych są zatem:

²⁴¹ W tym samym dziełku – Orygenes, *O modlitwie* 26,3, w: PG 11. *Origenis Opera Omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 2002, k. 500.502.504; przekład polski *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, tłum. W. Kania, H. Pietras, oprac. H. Pietras, Kraków 1993, s. 184; Orygenes rozwiązuje tę kwestię poprzez alegoryczne utożsamienie nieba z Chrystusem, a ziemi z Kościołem. Takie wyjaśnienie nieba Orygenes stosuje także w innych swoich traktatach, co sam wyjaśniam dalej w tym paragrafie.

²⁴² Por. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów...*, dz. cyt., s. 196–197.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

(1) utożsamiane z Chrystusem: „przyszłe dziedzictwo” / „ziemia święta” / „królestwo niebieskie”²⁴³; „królestwo niebios”²⁴⁴;

(2) „królestwo niebieskie” identyfikowane z dobrami, jakie zbawieni po swoim zmartwychwstaniu otrzymają od Chrystusa²⁴⁵;

²⁴³ Por. Orygenes, *Homilie do Księgi Jozuego* 25,4, w: SCH 71, s. 486.488; „Któż może pojąć to wszystko i zrozumieć? Któż zdoła spamiętać i zachować sam układ tajemnic? Jeśli zaś z trudem można wyjaśnić sam tekst opowieści w jego sensie literalnym oraz omówić pomieszczenie miejsc i osób, o których opowiada historia, to coś powiemy o opisanych tam tajemnicach, które zawierają w sobie symboliczny obraz podziału przeszłego dziedzictwa (*futuræ hereditatis*) i wedle których odbędzie się w przyszłości podział ziemi świętej (*sanctæ terræ*), którą w „dziedzictwo otrzymają ci” (por. Mt 5, 5; Ps 36(37), 11). Któż zdoła wyjaśnić różne miejsca rozmieszczenia obozów, jak po zmartwychwstaniu dokona się ów podział między wszystkich świętych wedle stanu kapłańskiego albo lewickiego, aby, jak mówi apostoł, w zmartwychwstaniu nic nie działo się w sposób zamieszany, lecz żeby każdy przyszedł «wedle własnej kolejności: najpierw Chrystus, potem ci, którzy należą do Chrystusa, którzy uwierzyli w chwili Jego przyjścia, gdy przekaze królowanie Bogu i ojcu, i gdy podda Mu wszelką Zwierzchność i Władzę» (por. 1 Kor 15, 23–24)? Nie ulega wątpliwości, że nastąpi tam tego rodzaju uszeregowanie obozów, rozmieszczenie kapłanów, uporządkowanie wedle stanów oraz znaki będą dawane trąbami. Otóż jak Bóg uszeregował gwiazdy niebieskie i rozmieścił je wedle jakichś cudownych i niewysłowionych zasad, jedne umieścił na osi północnej, inne po stronie wschodniej, inne na sklepieniu południowym, a jeszcze inne na zachodzie, tak samo, sądzę, i tych, którzy po zmartwychwstaniu umarłych będą «jako gwiazdy niebieskie» (por. 1 Kor 15, 41) w liczności i chwale, bo pochodzą z nasienia Abrahama (por. Rdz 15, 5; Wj 32, 13) być może rozmieści Bóg w królestwie niebieskim (*regno coelorum*) wedle układu gwiazd i stron świata, i jednym da dział na wschodzie, innym na zachodzie, innym na południu, a jeszcze innym, których zna, wyznaczy miejsce na północy, albowiem «wielu przyjdzie ze wschodu i z zachodu, z czterech stron świata, i zasiądą do stołu z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim» (por. Mt 8, 11), dzięki łasce Pana naszego, Jezusa Chrystusa: «Jemu chwała i władza na wieki wieków, amen» (por. 1 P 4, 11)», PSP 34/2, s. 132–133.

²⁴⁴ Por. Orygenes, *Commentariorum series in Matthaeum* 38, w: PG 12, k. 1652; przekład polski *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Część druga: Commentariorum series* 38 „Kto więc zdąży do tego, by ujrzeć chwałę Chrystusa i jego królestwo, to jest doskonałość Słowa i królestwo, które króluje i panuje, kładąc wszystkie wrogie słowa pod swoje stopy i jako podnózek swoich stóp (por. Łk 20, 43; Ps 109, 1), w: ŻMT 25, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2002, s. 61–62.

²⁴⁵ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. 2, (*Commentariorum series* 72): „Zwróć uwagę na to, co powiada, że królestwo zostało przygotowane od założenia świata, nie dla kogo innego, jak tylko dla sprawiedliwych i dlatego odda je im ich Król, Chrystus (por. Mt 25, 34)”, PG 12, k. 1716D; ŻMT 25, s. 131.

(3) „Królestwo Boże” (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ) rozumiane jako szczególny świat, gdzie zbawieni indywidualnie doświadczają życia wiecznego²⁴⁶, „Królestwo Boże” rozumiane jako „przyszły świat – przyszły czas – przyszłe miejsce – miejsce doskonałe” (αἰών), gdzie życie jest całkowicie inne i naprawdę błogosławione, co jest obecnie przedmiotem chrześcijańskiej nadziei; to inny rodzaj życia, które ontologicznie jest rozróżniane od Bożego życia, stąd kiedy Orygenes komentuje w kontekście życia wiecznego biblijne porównania typu „wyżej-niżej” czy „wstępować-zstępować”, to odnosi się nie do jakichś materialnych konotacji czy poziomów geometrycznych, ale do innego rodzaju jakości: tego, co niewidzialne i niecielesne, alegorycznie oznaczających jakości tego drugiego / innego świata²⁴⁷;

²⁴⁶ Por. Origenes, *Fragmenta in Evangelium Joannis (in catenis)* 36: „(komentarz do J 3, 5). Królestwem Bożym nazwać trzeba położenie ludzi żyjących według praw Bożych. Królestwo to ma siedzibę w swym własnym miejscu, to znaczy w niebiosach. Ponieważ jednak tutaj jest mowa o Królestwie Bożym, u Mateusza zaś o królestwie niebieskim (por. Mt 3, 2), należy stwierdzić, że Mateusz wywodzi jego nazwę od istot podlegających władzy królewskiej albo od miejsca, w którym te istoty przebywają, natomiast Jan i Łukasz od Boga, który króluje. Tak i my, mówiąc o Cesarstwie Rzymskim, określamy je przydawką wskazującą na ludzi, którzy podlegają władzy cesarskiej, albo nazwę tę wywodzimy od miejsca, gdy określamy je za pomocą nazwy ziemi lub państwa”, w: *ŻMT 27*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 588; Origenes, *Selecta in Deuteronomium* 8,7, w: PG 12. *Origenis Opera Omnia*, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1998, k. 809A–B.

²⁴⁷ Por. Orygenes, *Homilie do Księgi Jeremiasza* 14,17, w: SCh 238, s. 106; przekład polski „Dlaczego ci, którzy mnie nienawidzą, są silniejsi?”. Doznał wielu kłopotów, zaznał cierpień od tych, którzy nie chcieli słuchać prawdy, a oni byli potężniejsi od niego tutaj, w tym świecie, bo Królestwo Boże «nie jest z tego świata», lecz pochodzi z miejsc doskonalszych, zgodnie ze słowami Zbawiciela: «Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom» (J 18, 36). Ci, którzy sprawiają prorokowi przykrość, są od niego silniejsi na tym świecie; że są silniejsi – popatrzcie na męczenników: sędzia zasiada, sprawując sąd i zażywa zbytku w sądzie; chrześcijanin, w którym Chrystus jest stawiany przed sądem, został nasycony goryczą, został zgębiony i skazany przez nieprzyjaciela”, PSP 30, s. 127–128; Origenes, *Commentarii in Iohannem* 19,20 (131–135), w: SCh 290. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. t. 4 (Livres XIX et XX). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1982, s. 126–128; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 19, 20 (131–135): „(131). (...) «Być w niskości» znaczy tyle, co «znajdować się pod względem nauki i myśli w takim właśnie miejscu». A każdy, kto korzysta z nauk i myśli, które są «z niskości» sam «z niskości» pochodzi. (132) Również ten oto widzialny i materialny świat, ze względu na tych, którzy potrzebują materialnego życia, ma w sobie różne miejsca, a one w zestawieniu z miejscami niematerialnymi,

(4) „najwyższe nieba” (ἄκροις οὐρανός) rozumiane jako miejsce kontemplacji dobrych rzeczy – niewidzialnych rzeczy Bożych, które nie mają nic wspólnego ze światem obecnym, tylko z doskonałością²⁴⁸; dlatego Orygenes przyrównuje życie wieczne do „najwyższego szczytu”, symbolizującego „najwyższe szczęście” / „szczyt dóbr”²⁴⁹; wywyższenie zbawio-

niewidzialnymi i niecielesnymi znajdują się w niskości – i to nie tyle ze względu na miejsce, ile z uwagi na porównanie z rzeczywistościami niewidzialnymi. (133). Jeśli natomiast porównać różne miejsca samego świata, to niektóre z nich mogą być nisko, a inne wysoko: okolice ziemskie są nisko, okolice niebieskie są wysoko. Tak więc zgodnie z tym stwierdzeniem ten, kto pochodzi z niskości, pochodzi oczywiście z tego świata, ten zaś, kto pochodzi z tego świata, wcale nie musi pochodzić z niskości. (134). Zauważ bowiem, że mieszkaniec niebios w pewnym sensie pochodzi z tego świata, ale nie pochodzi z niskości | w znaczeniu miejsca. Pochodzi jednak z niskości, jeśli porównać go z istotami duchowymi. A każdy mieszkaniec miejsc widzialnych, przemijających i doczesnych pochodzi z niskości, nawet gdyby ze względu na miejsce wywodził się z wysoka. (135). Ten jednak, kto pochodzi z niskości, z tego świata oraz z ziemi, może się zmienić: pochodzić z wysoka i nie być już z tego świata. Ktoś inny może pozostawać na tym świecie, ale być w przyszłości z nieba”, ŻMT 27, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, s. 390.

²⁴⁸ Por. Orygenes, *Contra Celsum* 6,19–20, w: SCH 147. Origène, *Contre Celse*. t. 3 (Livres V et VI). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1968, s. 224–230; przekład polski Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,19–20: „19. (...) Także o miejscu nadniebnym Platon wcale nie mówił pierwszy, już dawniej bowiem Dawid, przedstawiając wspaniałość wiedzy o Bogu, którą posiadają ci, co wznoszą się ponad sprawy zmysłowe, powiedział w Księdze Psalmów: «Chwalcie Boga, niebiosami nad niebiosami, i wody, które są nad niebiosami, niech chwałą imię Pańskie» (Ps 148, 4). (...) 20. (...) ... który obiecał skrzętnym uczniom nauki bożej, żyjącym w sposób godny tej nauki, że zaprowadzi ich do miejsca, które jest ponad ziemią; powiedział mianowicie: «Abyście i wy tam byli, gdzie ja jestem» (J 14, 3). Dlatego i my żywi my nadzieję, że po obecnych trudach i utrapieniach znajdziemy się na szczytach nieba i zgodnie z nauką Jezusa otrzymamy źródła wody tryskającej ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14), wstąpimy do rzeki poznania i będziemy tam, gdzie, jak powiedziano, «wody, które są ponad niebiosami, chwałą imię Pańskie». Jeśli i my będziemy chwalić imię Pańskie, nie zostaniemy strąceni ze szczytów nieba, lecz zawsze będziemy oglądać niewidzialne przymioty Boga nie będziemy się ich domyslać na podstawie stworzonych rzeczy tego świata, lecz będziemy z nimi, jak powiedział uczeń Jezusa «twarzą w twarz» (1 Kor 13, 12). Albowiem, «gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe» (1 Kor 13, 10)”, PSP 17bis, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1986², s. 300–301; Orygenes, *Selecta in Psalmi* 26, w: PG 12, k. 1280BC.

²⁴⁹ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,44, w: SCH 147, s. 288; „(...) uczynił tak po to, aby oczyszczeni ich nieprawością, jak złoto w ogniu, nie dopuszczając zła do natury swego rozumu i okazując się godnymi osiągnięcia rzeczy boskich, byli wynoszeni przez Słowo ku najwyższemu szczęściu i, jeśli tak można powiedzieć, do szczytu dóbr

nego do życia wiecznego to przeniesienie go poza doczesny świat do miejsca, które jest ponad niebem, aby „kontemplował te rzeczy” (θέαν πάσαν περίστασιν²⁵⁰) i aby „kontemplował” (θεωρία) żyjący Logos²⁵¹;

(5) „życie wieczne” pojmowane jako „cel-koniec-wypełnienie” (τέλος) przynoszący zbawionym ostateczne dobra (τελικὸν ἀγαθόν), przede wszystkim to przebywanie blisko Boga w świętym Jego miejscu²⁵², „życie wieczne” rozumiane jako przyjaźń z Bogiem²⁵³;

(6) „wieczny” (αἰώνιος), aplikowane do stworzeń, wskazuje u Orygenesza nie tyle upływ czasu, co sugeruje nową jakość życia we właściwym miejscu,

(ὑπὸ τοῦ λόγου ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω πάντων μακαριότητα καί, ἵν’ οὕτως ὀνομάσω, ἀκρῶρειαν τῶν ἀγαθῶν)”, PSP 17bis, s. 315.

²⁵⁰ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,20, w: SCH 147, s. 228.230; „(...) Doznając zaś utrapień i cierpień, nigdy nie był nimi do tego stopnia zgnębiony, by nie łagodzić ich kontemplacją rzeczy wiecznych (...). Jeśli i my będziemy chwalić imię Pańskie, nie zostaniemy strąceni ze szczytów nieba, lecz zawsze będziemy oglądać niewidzialne przymioty Boga; nie będziemy się ich domyslać na podstawie stworzonych rzeczy tego świata, lecz będziemy z nimi, jak powiedział uczeń Jezusa, «twarzą w twarz» (1 Kor 13, 12)”, PSP 17bis, s. 300–301; *Przeciw Celsusowi* 6,59, w: SCH 147, s. 326; „(...) stwierdził, że ten, kto się wpatrywał w niewidzialne przymioty albo po prostu, jak mówi Pismo, w to, co niewidzialne, wyszedł z tego świata, a wyprowadziło go stąd Słowo i zaniósło w miejsca nadniebne, ażeby oglądał rzeczy piękne”, PSP 17, s. 325 (por. 2 Kor 4, 18; Rz 1, 20).

²⁵¹ Por. Origenes, *Exhortatio ad Martyrium* 47, w: PG 11, k. 631A; przekład polski Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* 47: „(...) Zróbmy to, byśmy z Jezusem Chrystusem korzystali z własnego szczęśliwego spokoju, byśmy oglądali całe żywe Słowo, byli nim karmieni, rozumieli kunsztowną mądrość w nim zawartą, zostali naznaczeni przez samą prawdę i mieli umysł oświecony przez prawdziwe i nieskończone światło wiedzy i byśmy oczami oświeconymi rozkazem Pana mogli oglądać to, co daje się ujrzeć tej światłości”, PSP 24, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1980, s. 170; Origenes, *Selecta in Psalmos* 9, w: PG 12, k. 1196 C.

²⁵² Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 23: „τέλος ἔχων ἀγαθὸν τὸ στήναι μετὰ Θεὸν ἐν τόπῳ ἀγίῳ αὐτοῦ”, w: PG 12, k. 1265 D.

²⁵³ Por. Origenes, *Commentari in Epistulam ad Romanos (latine, interprete Rufino, libri X)* 4,12,2, w: SCH 539. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* 4,12,2, Texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction et notes par L. Brésard, Paris 2010, s. 336; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 4,12,2: „A wierzę, że są jeszcze jacyś bliżsi przyjaciele u Boga w niebie – ci, którzy wciąż oglądają oblicze Boga, albo ci, którzy nieustannie stoją przed obliczem Najwyższego. Bo, jak powiedzieliśmy wyżej, że istnieje jakiś ostatni nieprzyjaciel, tak samo powinni też istnieć jacyś najwięksi przyjaciele – za usługi cnót”, PSP 57/1, tłum. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, oprac. S. Kalinkowski, E. Stanula, Warszawa 1994, s. 241.

które jest w czasie. Zdaniem Crouzela, komentującego Orygenesowski *Komentarz do Listu do Rzymian* 6,5²⁵⁴, autor antyczny podaje różne przykłady rozumienia αἰών w odniesieniu do istot rozumnych: „długie trwanie”, „trwanie które ma kres”, ale także „nieskończenie długie trwanie” – to ostatnie dotyczyłoby życia błogosławionych. Jednak ze względu na typową dla Orygenesowego sposobu myślenia polisemię znaczenia te przenikają się, choć też oddają zakres semantyczny wymienionych trzech sposobów rozumienia αἰών²⁵⁵.

Wyrażenia „życie wieczne” (αἰώνιος ζωή) i „eon” (αἰών) nie są w tekstach Aleksandryczyka derywatami od „zawsze” (ἀεὶ) i „być” (ὄν), ale, jak wskazuje Panayiotis Tzamalikos, najprawdopodobniej od terminu „ziemia” (αἶα), co podkreślałoby przestrzenny charakter ziemi obiecanej. Co więcej, Tzamalikos dowodzi, iż zarówno Crouzel, jak i Simonetti błędnie przetłumaczyli Orygenesowe sformułowanie ἀπειρον αἰώνα jako „l'éternité sans fin”²⁵⁶, gdyż właściwy termin „wieczność” nigdy nie był użyty przez Orygenesę, a w jego tekstach αἰών oznaczał właśnie „czas”. Rufin w swym tłumaczeniu przełożył αἰών jako „aeternum”, w znaczeniu „ad perpetuum et aeternum tempus”, co według Tzamalikosa jest niezrozumieniem myślenia Orygenesę. Pojęcie ἀπέραντος αἰών („bezgraniczny niewyczerpany” eon) charakteryzuje jakość życia w najwyższym stopniu jego egzystencjalnego statusu²⁵⁷, a powiązane z Logosem oznacza trwanie „bez granic”, gdyż odnosi się tylko i wyłącznie do jakości życia wiecznego. Owa „bezgraniczność” nie jest eonem samym w sobie, ale doświadczeniem radości z przebywania w tym samym miejscu. Jest to typowy przykład figury retorycznej zwanej metonimią²⁵⁸. Pojęcie αἰώνιος u Orygenesę jest homonimem stosowanym do określania „wiecznego” Boga, „wiecznego życia”, „wiecznej” śmierci i oznaczającym jakiś wymiar transcendencji.

²⁵⁴ Por. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* 6,5, w: Sch 543. Texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction et notes par L. Brésard et M. Fédou, Index par L. Brésard, Paris 2011, s. 116–126.

²⁵⁵ Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, dz. cyt., s. 297–298.

²⁵⁶ Por. Origène, *Traité des principes*. t. 3 (Livres III et IV); comment. et fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980, w: Sch 268, s. 77.

²⁵⁷ Por. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* 47, w: PG 11, k. 629.631.

²⁵⁸ Por. Origen, *Selecta in Psalmi* 22, w: PG 12, k. 1264 AB.

Termin „eon” (αἰών) dla Orygenesa oznaczał zarówno „czas”, jak i opisywał „świat” w znaczeniu czasowo-przestrzennym. Sens przestrzenny wydaje się bardziej uzasadniony w tekstach Aleksandryjczyka, być może takie znaczenie tego pojęcia odczytał on w Biblii. Semantycznie wynikałoby z tego, iż według Orygenesa (w ujęciu Tzamalikosa) w wieczności dla zbawionych istnieje prawdopodobnie tylko perspektywa horyzontalna – ciągle ukierunkowana na przyszłość, brak natomiast perspektywy wertykalnej (rozumianej jako miara zmiany podczas trwania).

Stąd mówienie o koncepcji wieczności w myśli Orygenesa jest, w opinii Tzamalikosa, nieporozumieniem, gdyż nie ma u tego pisarza patrystycznego ogólnej koncepcji wieczności, a określenie rzeczownikowe αἰωνιότης („wieczność”) nie jest używane ani w NT, ani przez Orygenesa. Dlatego kuriozalne wydają się swoiste „odkrycia” koncepcji wieczności u Orygenesa, jak np. ta obmyślana przez Paula Plassa²⁵⁹. Zamiast pojęcia αἰωνιότης („wieczność”) Orygenes stosuje metaforę Jerozolimy jako obrazu oddającego: „przyjaźń z Bogiem”, „bycie przyjacielem Boga”. Jerozolimą jest nazwany także Kościół, a określenie „górna Jerozolima” oddaje opisowo społeczny i relacyjny charakter życia wiecznego, rozumianego jako „miasto Boga”, „ojcowizna” czy „matka”. „Jerozolima” może zatem u Orygenesa oznaczać: „życie wieczne” – rozumiane albo jako doświadczenie osobiste, albo jako wyższa forma istnienia, albo jako opatrnościowe stworzenie Boże²⁶⁰. Również określenie przymiotnikowe αἰωνιος („wieczny”) oznacza u Orygenesa zarówno naturalną, jak i ponadnaturalną rzeczywistość. Pojęcie to może być odnoszone i do świata stworzonego, i do Boga. Natomiast termin „eon” (αἰών) oznacza w tekstach Aleksandryjczyka odniesienie wyłącznie do świata przestrzenno-czasowego²⁶¹.

²⁵⁹ Por. P. Plass, *The concept of eternity in patristic theology*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology” 36/1 (1982), s. 11–25.

²⁶⁰ Por. Origenes, *Fragmenta ex Commentariis in Ezechielem* 2–12.

²⁶¹ Por. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston 2006, s. 245–260 (Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 77); P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 174–188.

Nowa jakość życia eschatologicznego

Orygenes, opisując życie wieczne człowieka w przyszłym wieku, utrzymywał, iż będzie ono nową jakością istnienia w ciele i w duszy, odmienią od tej ziemskiej²⁶². Pewne wyobrażenie o rodzaju takiej zmiany z kategorii ziemskiej na niebieską możemy już obecnie odczytać z zapowiedzi Nowego Testamentu. Nawiązując do Hbr 8, 5; 10; 1 Kol 2, 17, Orygenes mówił o Ewangelii, która zawiera figury i cienie niebiańskich rzeczy. Ten figuratywny opis eschatologicznej rzeczywistości nazywał on za Ap 14, 6 „wieczną ewangelią”²⁶³. Relacja ewangelii do „wiecznej ewangelii” jest podobna do relacji pomiędzy tajemnicami Starego Testamentu, które są objawione dzięki Nowemu Testamentowi²⁶⁴. Analogicznie za Rz 7, 14 „prawo” jest przez niego określone jako „wieczne”, w tym sensie, że jest „duchowe”, czyli „nie podlegające zmianom czasu”, „mistyczne”²⁶⁵. Także głoszenie ewangelii Chrystusa jest *αἰδιάδοχος* rozumiane jako „wieczne”, gdyż Chrystus jest opisany jako niebo, które nie przeminie i nie zostanie zniszczone²⁶⁶.

Komentujący powyższe teksty Panayiotis Tzamalikos stwierdza, iż widać w nich eschatologiczny charakter myśli Orygenesesa, który chce opisać charakter „przyszłego czasu”. Wcielenie zmieniło bowiem znaczenie historii aż do końca istnienia czasu. Koniec, pojmowany jako apokatastaza, konstituuje ostateczną rzeczywistość, która obecnie realizuje się poprzez prorocтва. Dlatego w Orygenesowym znaczeniu eon, potop czy zniszczenie Sodomy były zarówno historycznymi wydarzeniami, ale także mogą być rozumiane

²⁶² Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 1, w: PG 12, k. 1093 BC.

²⁶³ Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 1,4, w: SCh 532. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1,6), Texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction, notes et index par L. Brésard, Paris 2009, s. 172–176; PSP 57/1, s. 54–55; Origène, *Commentaire sur...* (1,16)1,14, w: SCh 532, s. 231; PSP 57/1, s. 71; por. także Orygenes, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* 1,83–84, w: SCh 120, s. 260; ŻMT 27, s. 42–43; Orygenes, *Homilie do Księgi Kapłańskiej* 4,10, w: SCh 286, s. 196–200; Orygenes, *O zasadach* 4,3,13, w: SCh 268, s. 390.392.

²⁶⁴ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana* 1,39–43, ŻMT 27, s. 221–222.

²⁶⁵ Por. Orygenes, *Komentarz do Jana* 6,44,227, w: SCh 157, s. 302; ŻMT 27, s. 199; *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 13,2, w: SCh 287, s. 200–206; PSP 31/2, s. 169.

²⁶⁶ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Część druga: Commentariorum series* 38,1–2, w: PG 13, k. 1652–1653; ŻMT 25, s. 61–62.

jako figury dokonania się czegoś, wskazując, jak Boża Opatrzność działa wobec grzeszników na większą skalę. Orygenes wierzył, że Bóg objawił się pod postacią człowieka i dlatego stworzenia rozumne mogą Go poznawać do pewnego stopnia. Z tego samego powodu Bóg swoją mądrość objawia człowiekowi pod postacią ludzkich słów. Jest to jednak poznanie ograniczone, gdyż w doczesności, nawet jeśli jako ludzie jesteśmy uzdolnieni do poznawania Boga przez nasz umysł i serce, to nie widzimy go jednak, jakim jest On rzeczywiście. Bóg objawia się nam wyłącznie tak, jak On chce, abyśmy Go widzieli²⁶⁷. Tak rozumiana „wieczna ewangelia” stanowi zatem duchową treść, częściowo ukrytą w tekście Pisma Świętego. Zawiera ona mądrość Bożą, owe niewidzialne rzeczy, o których Orygenes tak często mówi, kiedy odnosi się do Rz 1, 10²⁶⁸.

Jak zaznacza Tzamalikos, Orygenesowe pojmowanie historii nie będzie zatem jakąś wypadkową pomiędzy grecką cyklicznością a chrześcijańskim teleologicznym widzeniem czasu. To pierwsze odzwierciedlałoby naturalne postrzeganie cykliczności zmian otoczenia jako swoistego koła czasów²⁶⁹. Natomiast dla Orygenesesa czas ma charakter przede wszystkim teleologiczny i jest umieszczony pomiędzy początkiem i końcem. Przy czym dla Orygenesesa niezmiernie ważną jest sama jakość cech czasu, szczególnie jakościowe rozumienie „końca” (τέλος). Stąd wszystkie partykularne jakości czasu i historii nabierałyby teleologicznego charakteru. Myśl Orygenesesa jest zaabsorbowana kluczowym rozumieniem historycznych akcji, szczególnie w perspektywie czasu, który ma nadejść. Orygenesowa koncepcja „końca” (τέλος) nie odnosi się tylko do rozumienia owego „końca”, ale przede wszystkim do rozumienia „wypełnienia” obietnic i realizacji oczekiwania, w sensie wiary i nadziei. Tak pojmowana koncepcja historii byłaby u Orygenesesa charakteryzowana przez pojęcia: opatrzność – pro-roctwo – obietnica – oczekiwanie – realizacja – antycypacja – wiara – nadzieja – wypełnienie – koniec. Rozwój człowieka dokonywałby się zatem

²⁶⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 17,19, w: PG 13, k. 1536.1537; ŻMT 10, s. 346–347.

²⁶⁸ Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 96–97, 106.

²⁶⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka* 223b, w: Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 184–185.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

poprzez podejmowanie w wolnej woli moralnych czynów, w kierunku końca rozumianego jako zbawienie²⁷⁰.

Życie wieczne, oprócz swego podstawowego i najważniejszego celu, który znajduje dopełnienie w Bogu, byłoby według Orygenesesa także rozwojem jakiejś wymiernej materialności stworzeń. Kosmologicznie byłyby to światy i przestrzenie posiadające odmienną jakość od tej, jaką spotykamy w obecnej doczesności²⁷¹, a które Aleksandryczyk w typowej dla siebie polisemii sprowadza do wyboru pomiędzy trzema możliwymi opiniami:

„Zgodnie przeto z tym, co mogłem pojąć, naszkicowałem trzy opinie na temat kresu wszystkich istot i na temat doskonałej szczęśliwości, a każdy czytelnik niechaj sam starannie i dokładniej rozważy, czy którąś z nich można zaaprobować i przyjąć. Powiedziano mianowicie tak: (I) Albo trzeba uznać, że można wieść życie w stanie bezcielesnym wtedy, gdy «wszystko zostanie poddane Chrystusowi», a przez Chrystusa Bogu Ojcu, kiedy «Bóg będzie wszystkim we wszystkim» (por. 1 Kor 15, 27–28).

(II) Albo, że kiedy «wszystko będzie poddane Chrystusowi», a przez Chrystusa Bogu, z którym istoty rozumne, będąc duchami, staną się «jednym duchem», wówczas zabyśnie również substancja cielesna zjednoczona z najlepszymi i najczystszyimi duchami oraz przemieniona w stan eteryczny stosownie do wartości i zasług istot, które ją przybiorą, a stanie się to zgodnie ze słowami Apostoła: «I my się odmienimy» (1 Kor 15, 52).

(III) Albo należy z pewnością uznać, że miejsce pobytu istot świętych i błogosławionych mieści się ponad sferą gwiazd stałych niczym w «dobrej ziemi» i w «ziemi świętych», którą otrzymują w dziedzictwie cisi i łagodni; stanie się to po przeminięciu postaci tego, co dostrzegalne, po strząśnięciu i oczyszczeniu wszelkiej zniszczalności oraz po przebyciu

²⁷⁰ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 143.

²⁷¹ Orygenes, *O zasadach* 2,3,6, w: Sch 252. Origène, *Traité des Principes*. t. 1 (Livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1978, s. 264–270; ŻMT 1, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, fragmenty z *Filokalii* tłum. K. Augustyniak, wprowadzenie H. Pietras, Kraków 1996, s. 152–155.

i przekroczeniu całego stanu tego oto świata, w którym, jak powiedziano, zawierają się sfery planet. Niebem dla tamtej ziemi jest to, co ją otacza i obejmuje wspaniałym obwodem, a co nosi prawdziwą i pierwotną nazwę nieba²⁷². W owym niebie i owej ziemi w pewnym i bezpiecznym miejscu może istnieć kres wszystkiego i doskonałość: jedni mianowicie po odbyciu kar, które za swe występki ponieśli dla osiągnięcia oczyszczania, po dopełnieniu wszystkiego i po odpokutowaniu zasłużą na to, żeby zamieszkać na owej ziemi; inni natomiast, którzy byli posłuszni Słowu Boga i już tutaj okazali się zdolni do przyjęcia Jego mądrości i ulegli wobec Niego, zostaną uznani za takich, którzy «zasłużyli na królestwo niebieskie» (por. Mt 5, 5. 3). W ten sposób godniej dopełni się to, co powiedziano: «Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą w dziedzictwie ziemię», «błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem oni otrzymają w dziedzictwie królestwo niebieskie» (Mt 5, 4. 3), oraz spełnią się słowa Psalmu: «On cię wyniesie, abyś posiadał ziemię» (Ps 37(36), 34). Mówimy bowiem, iż na naszą ziemię się zstępuje, do tamtej natomiast, na wysokościach, «jest się wynoszonym». Zdaje mi się zatem, że w ten sposób między ową ziemią i niebiosami otwiera się przed czyniącymi postępy świętymi jak gdyby jakaś droga: otóż wydaje się, że na ziemi tej święci nie tyle pozostają na stałe, ile raczej mieszkają – mianowicie jako ci, którzy po określonym rozwoju przejdą do dziedzictwa królestwa niebieskiego²⁷³.

²⁷² Orygenes, *O zasadach, Fragmenty i świadectwa* 2,3, F: Hieronim ze Strydonu, *List* 124, 5: I dalej: „Zebrałem więc trzy hipotezy na temat końca świata, a czytelnik niechaj rozstrzygnie, która z nich jest lepsza i prawdziwa. Albowiem albo będziemy żyć bez ciała, gdy podlegając Chrystusowi, będziemy poddani Bogu, a Bóg będzie wszystkim we wszystkim; albo, jak to, co podlega Chrystusowi, wraz z Chrystusem będzie poddane Bogu i zostanie zjednoczone w jednym związku, tak też wszelka substancja będzie doprowadzona do najlepszej wartości i przemieni się w eter, którego natura jest czystsza i prostsza; albo z pewnością tak zwana sfera gwiazd stałych oraz wszystko, co zawiera się w jej okręgu, całkowicie zginie, ta natomiast, która otacza i obejmuje antysferę, będzie się nazywać «dobrą ziemią», a jeszcze inna sfera, która otacza tamtą kręgiem i zwie się niebem, zostanie przeznaczona na mieszkanie świętych”, *ŻMT* 1, s. 158.

²⁷³ Orygenes, *O zasadach* 2,3,7, w: SCh 252, s. 270–274; „His igitur tribus opinionibus de fine omnium et de summa beatitudine prout sentire potuimus adumbratis, unusquisque legentium apud semetipsum diligentius et scrupulosius iudicet, si potest aliqua darum probari uel eligi. Dictum est enim quod uel incorporea uita agi posse putanda

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

We wszystkich trzech możliwych koncepcjach do nieba zbawionych wprowadza Chrystus. Podobnie w innych tekstach Aleksandryjczyka możemy spotkać jego metaforyczne określenia dotyczące życia wiecznego zbawionych, które wskazują, że, czy to kontemplacja Bożych rzeczy²⁷⁴, czy stawanie się doskonałym jak Chrystus w miejscu Chrystusa, dokonują się właśnie dzięki Chrystusowi²⁷⁵. Życie wieczne we wszystkich trzech proponowanych przez Orygenes opiniach byłoby też dla człowieka zbawionego nową jakością istnienia: albo w stanie bezcielesnym (I), albo w stanie duchowym – w zjednoczeniu ze wszystkimi bytami rozumnymi (II), albo ponad sferą gwiazd stałych (III). Tę trzecią możliwość Orygenes przyrównuje do przebywania zbawionych gdzieś „powyżej”, na jakiejś „dobrej ziemi”, w „ziemi świętych”, kiedy ludzie „po oczyszczeniu z doczesności” przyjęli już Mądrość Słowa Bożego. Przebywanie na owej „nowej ziemi” czy w „nowym niebie”, to pobyt w „pewnym i bezpiecznym miejscu”, gdzie istnieje

sit, posteaquam Christo fuerint, subiecta omnia et per Christum Deo Patri, cum erit omnia et in omnibus Deus; uel cum nihilominus Christo fuerint universa subiecta et per Christum Deo, cum quo et unus spiritus secundum hoc, quod spiritus sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumptum uel qualitate uel meritis in aetherum statum transmutata, secundum quod apostolus dicit: Et nos inmutabimur, refulgebit; aut certe quod eorum quae uidentur habitu praetereunte omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo planetarum dicuntur sphaerae, supergresso atque superato, supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in terra bona et terra uiuorum, quam mansueti et mites hereditate percipient; cuius est caelum illud, quod ambitu magnificentiore ipsam illam circumdat et continet terram, quod uere caelum et principaliter appellatur, in quo caelo uel terra finis omnium atque perfectio tuta ac fidissima possit statione consistere, quo scilicet illi post correptionem castigationum, que quas pro delictis pertulerant purgationis obtentu, expletis omnibus atque depensis, terrae illius habitaculum mereantur, hi uero, qui uerbo Dei obediens fuerunt ac sapientiae eius iam hinc capaces se obtemperantes praebuerunt, caeli illius uel caelorum regna promereri dicantur, et ita dignius compleatur illud, quod dictum est: Beati mansueti, quia ipsi hereditate possidebunt terram et beati pauperes spiritu, quoniam ipsi hereditatem capient regnum caelorum et quod dicit in psalmo: Exalabit te et hereditate terram. Ad hanc etenim terram descendi dicitur, ad illam autem, quae in alto est, exaltari. Hoc ergo modo uidetur quasi iter quoddam sanctorum profectibus aperiri ab illa terra ad illos coelos, ut non tam permanere in illa terra quam habitare uideantur, transitori scilicet, cum in id quoque profecerint, ad hereditatem regni caelorum”, *ŻMT* 1, s. 156–157.

²⁷⁴ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,23, w: SCH 147, s. 236.238; PSP 17bis, s. 302–303.

²⁷⁵ Por. Orygenes, *O zasadach* 3,1,19, w: SCH 228, s. 114–124; *ŻMT* 1, s. 246–248.

„kres wszystkiego i doskonałość”. Co ciekawe, wydaje się, że przebywanie zbawionych powyżej gwiazd stałych, w nowej ziemi i w nowym niebie, nie byłoby czymś ostatecznym. Orygenes zakłada, iż byłby to kolejny stopień rozwoju błogosławionych, po którego zakończeniu przechodziliby oni dalej do „dziedzictwa królestwa niebieskiego”...

Życie wieczne jest opisywane przez Orygenesę jako czynny stan akcji zbawionych, który jest zarazem doskonałą ofiarą i doskonałą pobożnością, a oba te aspekty są dziełami ciągłego błogosławienia Boga²⁷⁶. W związku z powyższymi tezami Orygenes Tzamalikos odrzuca jako błędną opinię Crouzela i Simonettiego, których zdaniem, według Aleksandryjczyka, życie wieczne byłoby jakimś niezmiennym stanem dla zbawionych²⁷⁷. Zdaniem Tzamalikosa, kiedy Orygenes komentuje Ps 29, 7 i odnosi pojęcie „odpoczynek” do najwyższego miejsca na świecie²⁷⁸, to nie zakłada tym samym jakiejś inercji w idylliczności, ale ma on raczej na myśli wymogi ludzkiego życia w racjonalności. Ciągła zmienność jest fundamentem całego świata. Zatem kiedy Orygenes mówi o „odpoczynku”, to odnosi się do przemiany jakości życia, z poziomu życia na ziemi (istnienie poddane cierpieniom, trudowi) do życia w najwyższym, czyli najdoskonalszym miejscu świata. Życie wieczne to relaks i wypoczynek umysłu (εἰς ἄνεσιν) oraz oglądanie Boga twarzą w twarz (τὸ κεκαθαρμένη διανοίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ὁρᾶν τοῦ Θεοῦ)²⁷⁹, co nie oznacza, że jest to jakiś rodzaj inercji. Odpoczynek nie oznacza braku aktywności, jest to rodzaj odpoczynku właściwego świętym (bycie z Jezusem Chrystusem; korzystanie z własnego szczęśliwego spokoju; oglądanie całego żywego Słowa; bycie karmionym Słowem; rozumienie kunsztownej mądrości zawartej w Słowie; bycie

²⁷⁶ Por. Origenes, *Selecta in Deuteronomium* 8,7, w: PG 12, k. 809C; Origenes, *De oratione* 27,13, w: PG 11, k. 519.521; Orygenes, *O modlitwie* 27,13: „Wobec takiego stanu rzeczy i przy tak wielkiej różnorodności pokarmów jeden i przewyższający wszelkie wyżej wymienione jest «powszedni chleb», o który mamy się modlić, abyśmy się go stali godni i zostali przebóstwieni Bożym Słowem, posilając się tym, co «było na początku u Boga» (J 1, 1). (...) Pismo często wieczność nazywa «dzisiaj» (...) Skoro «dzisiaj» oznacza cały obecny okres, być może «wczoraj» oznacza wiek ubiegły. (...) Nic dziwnego, że dla Boga cały czas tak długo trwa, jak u nas jeden dzień, a uważam, że nawet jeszcze krócej”, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie...*, dz. cyt., s. 198–200.

²⁷⁷ Por. Origène, *Traité Des Principes*, Paris 1978, w: SCH 252, s. 164.

²⁷⁸ Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 29, w: PG 12, k. 1293D–1295A.

²⁷⁹ Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 139, w: PG 12, k. 1664D–1265A.

naznaczonymi przez samą prawdę; posiadanie umysłu oświeconego przez prawdziwe i nieskończone światło wiedzy; oglądanie oczami oświeconymi rozkazem Pana tego, co daje się ujrzyć tej światłości)²⁸⁰.

Życie wieczne pojmowane jako odpoczynek jest zatem czymś czynnym, co wynika zdaniem Orygenes z dwóch podstawowych przesłanek: jest ono sytuacją czasowo-przestrzenną, jest umiejscowione w szczególnym miejscu świata; gdzie świadome i żywe stworzenia są obdarzone wolną wolą. Tak rozumiane życie wieczne nie oznacza więc jakiegoś niekończącego się trwania, co pozostaje cały czas w zgodzie z koncepcją czasu pojmowanego jako skończony²⁸¹.

Charakterystyczna, na zasadzie swistego kontrapunktu, jest Orygenesowa koncepcja „wiecznej śmierci”²⁸². Orygenes wyróżniał trzy rodzaje śmierci: (1) *śmierć dla grzechu*, gdyż człowiek żyje szczęśliwy (μακάριος) dla Boga. To śmierć duchowa dla grzechu, dlatego też nazywana szczęśliwą, mistyczną. Ten rodzaj śmierci polega na ascezie dnia codziennego i umieszcza wierzącego w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. Rz 6, 10–12)²⁸³; (2) *śmierć w grzechu* (τῆς ἀμαρτίας), gdy człowiek umiera dla Boga. Jest to śmierć człowieka, który grzeszy i tego rodzaju śmierci należy się obawiać (por. Ez 18, 4; Mt 8, 22; 10, 28)²⁸⁴; (3) *śmierć naturalna* (φυσικός lub: κοινός, czyli wspólna, pośrednia lub pierwsza). Jest to śmierć fizyczna, która polega na oddzieleniu duszy od ciała i podlegają

²⁸⁰ Por. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* 47, w: PG 11, k. 629.631; PSP 24, s. 170.

²⁸¹ Por. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 217–222.

²⁸² Por. H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 79 (1978), s. 19–38, 81–96, 181–196; H. Crouzel, *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, w: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo*, ed. S. Felici, Roma 1985, s. 41–46 (Biblioteca di Scienze Religiose 66).

²⁸³ Por. Origenes, *Disputatio cum Heracleida* 25, w: SCh 67, s. 104; przekład polski Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*: „Otóż najpierw – według apostoła – ktoś, żyje dla Boga (por. Rz 6, 10); i inne zdanie: umarł dla grzechu (por. Rz 6, 2). Śmierć tego rodzaju jest śmiercią błogosławioną: wszak ktoś umiera dla grzechu. Tą właśnie śmiercią zmarł Pan mój; powiedziano bowiem: umarłszy umarł dla grzechu (por. Rz 6, 10)”, tłum. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) nr 2, s. 175.

²⁸⁴ Por. Orygenes, *Disputatio cum Heracleida* 25, w: SCh 67, s. 104; przekład polski *Dyskusja z Heraklidesem*: „Znam też drugi rodzaj śmierci: gdy ktoś umiera dla Boga. O tej śmierci powiedziano: Dusza, która zgrzeszy – sama umrze (por. Ez 18, 4)”, „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) nr 2, s. 175.

jej wszyscy ludzie (por. Rdz 5, 6)²⁸⁵. W odniesieniu do Gehenny czy miejsca poniżej Hadesu – śmierć w tekstach Orygenesza oznacza koniec (τέλος) w znaczeniu bycia najbardziej oddalonym od Boga²⁸⁶.

Jeśli „życie wieczne” oznacza zatem jakościową bliskość Boga, to „śmierć wieczna” oznacza jakieś miejsce najbardziej oddalone od Boga i całkowicie

²⁸⁵ Por. Orygenes, *Disputatio cum Heracleida* 25, w: SCH 67, s. 102; przekład polski *Dyskusja z Heraklidesem*: „Znam również trzeci rodzaj śmierci. Jest to śmierć w powszechnym mniemaniu: ci pomarli, którzy ciała opuścili. W tym właśnie sensie powiedziano: *żył Adam lat dziewięćset, a potem umarł* (por. Rdz 5, 5)”: „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) nr 2, s. 174–175; Orygenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* 6,6, w: PG 14, k. 1068A; SCH 543, s. 128–134; przekład polski *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, PSP 57, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 318–320.

²⁸⁶ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 13,37.(244), w: SCH 222, s. 160.162; „Pierwszeństwem nie nazywam tego, co można kojarzyć z potęgą, lecz to, co jest przeciwieństwem końca i bliskie temu, co było na początku. Jak więc dla człowieka pierwszeństwem był pobyt w raju, a końcem – na skutek przestępstwa – pobyt w niskości, w Hadesie albo w jakimś tego rodzaju miejscu, tak też i każdemu bytowi, który upadł, dane było niegdyś jakieś pierwszeństwo”, *ŻMT* 27, s. 323; Orygenes, *O zasadach* 4,3,10.(23), w: SCH 268, s. 378–382; „Bo może, jak ci, którzy po odejściu z tego świata z powodu wspólnej wszystkim śmierci są umieszczani wedle swych czynów i zasług zgodnie z wydanym na nich wyrokiem – jedni w miejscu, które nazywa się Otchłanią, a inni na «łonie Abrahama» i w różnych miejscach i siedzibach, tak samo ci, którzy, że tak powiem, tam (w niebie) umierają, zstępują z tamtejszych wyżyn w tutejszą otchłań. Wierzę bowiem, że otchłań, do której sprowadzane są stąd dusze umarłych, ze względu na to właśnie rozróżnienie została nazwana przez Pismo «głębszą otchłanią», tak jak powiedziano w Psalmach: «I uwolniłeś duszę moją z głębszej otchłani» (por. Ps 86(85), 13). Każdy więc, kto zstępuje na ziemię wedle swych zasług albo stanowiska, które tam zajmował, na tym świecie jest umieszczany w różnych miejscach, wśród różnych ludów oraz w różnych warunkach, rodzi się w niedostatkach, pochodzi z rodziców bogobojnych albo bezbożnych, tak, że zdarza się niekiedy, że Izraelita zstępuje do Scytów, a nędzarz egipski zostaje wprowadzony do Judei. Jednakże Zbawiciel nasz przyszedł zgromadzić «owce, które poginęły z domu Izraela» (Mt 15, 24), a ponieważ wielu Izraelitów nie poddało się Jego nauce, wezwani zostali ci, którzy pochodzili z pogan. Wydaje się więc, iż prorocтва głoszone na temat poszczególnych ludów należy słusznie odnosić raczej do dusz i do różnorodnych ich siedzib niebieskich. Ponieważ jednak rzeczywiste wydarzenia często nie zgadzają się z opisami wypadków historycznych, które miały się przydarzyć ludowi Izraela, Jerozolimie albo Judei podczas najazdów tych czy innych ludów, trzeba przebadać te opisy i zastanowić się, czy nie odnoszą się one raczej do ludów dusz, które mieszkały w owym niebie, o którym powiedziano, że «przemienie» (por. Mt 24, 35), albo, jak wypada sądzić, jeszcze tam zamieszkują”, *ŻMT* 1, s. 361 (por. Hieronim ze Strydonu, *List* 124,11, *ŻMT* 1, s. 376).

nieracjonalne²⁸⁷. Gehenna byłaby zatem miejscem kary, które jest usytuowane w tym świecie (eonie), gdyż zużywanie i karanie dotyczy miejsca. Karanie zakłada też osądzanie, a sądzenie zakłada spełnienie w tym eonie. Gehenna byłaby zatem przeniesieniem po sądzie do jakiegoś czasoprzestrzennego wymiaru, gdzie ludzie będą ukarani po osądzeniu całego świata, analogicznie jak po sądzie do „górnego Jeruzalem” będą przeniesieni zbawieni. Dlatego Tzamalikos uznaje za błędną opinię Crouzela, zdaniem którego Orygenes twierdził, iż raj będzie otworzony dla świętych jeszcze przed powszechnym zmartwychwstaniem. Orygenes uznawałby zarówno „życie wieczne”, jak i „śmierć wieczną” za specyficzne jakości życia, a nie jako czasowe obszary egzystencji. Czasowe implikacje terminu αἰώνιος, przypisywane stworzeniom, są zatem mniejszej wagi, gdyż nie mają one powiązania z niebem rozumianym jako najwyższe trwanie z Bogiem ani z piekłem rozumianym jako trwanie najbardziej oddalone od Boga. Wiecznym w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli w znaczeniu absolutnym jest tylko aczasowy Bóg. Tam, gdzie Orygenes odnosi termin „wieczny” do bytów stworzonych, jego sformułowania mają wymiar kaznodziejsko-dydaktyczny, ale nie jest to Boża konotacja wieczności. Stąd sformułowanie „życie wieczne” oznacza u Orygenesa jakościowy status życia obiecany przez Boga tym, którzy dążą do zbawienia i mają nadzieję je osiągnąć. To nadzieja jest fundamentem tego oczekiwania wierzących²⁸⁸.

Powszechna doskonałość stworzeń w eschatonie

Orygenes, komentując 1 Kor 15, 25–28 mówił o doskonałości wszystkich²⁸⁹. Nastąpi to, kiedy wszyscy „wrogowie” zostaną podporządkowani Chrys-

²⁸⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* Mt 17, 16, w: PG 13, k. 1529A; „(...) nie tylko z uczty został wyrzucony, ale także skazany na miejsce pozbawione wszelkiego światła, gdzie głębsza niż w innych ciemnościach panowała ciemność, zwana ciemnością zewnętrzną (τὸ σκοτός τὸ ἑξώτερον) (por. Mt 22, 13)”, ŻMT 10, s. 344 (por. Origenes, *Exposita in Proverbia* 19, w: PG 17, k. 209°).

²⁸⁸ Por. H. Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, „Gregoriana” 59 (1978), s. 330–331; P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 223–233.

²⁸⁹ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 32,3.(27–39), w: SCH 385, s. 198–204; „(27). (...) Abyśmy jednak mogli lepiej zrozumieć, co znaczy zdanie: »Ojciec dał Mu wszystko w ręce«, odwołamy się do następującej wypowiedzi: »Bo jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni« (1 Kor 15, 22). (28). Chociaż jednak »Ojciec dał Mu wszystko w ręce« oraz »w Chrystusie wszyscy

tusowi, a Ten ostatecznie przyniesie wszystkich Ojcu. Aleksandryczyk tak pojęty koniec (τέλος) rozumie jako życie wieczne stworzeń²⁹⁰. Odnosząc do tych tez Orygenes obietnicę zniesienia zła zapowiedzianą w Ap 3, 12; 21, 11 oraz Orygenesowski komentarz o odbudowie Jerozolimy z Iz 54, 11–14 i Iz 60, 13–20 (LXX)²⁹¹, Crouzel uznał, iż Orygenes rozwija tam koncepcję całkowitego zniesienia zła²⁹², którą określa jako „wielką nadzieję”

będą ożywieni» to jednak sprawiedliwość Boża nie ulega naruszeniu, a każdy czyn jest oceniany wedle zasługi. Wynika to stąd, że do zdania: «Tak w Chrystusie wszyscy będą ożywieni», dodano: «Lecz każdy według własnej kolejności» (1 Kor 15, 23). (29). Jeśli zwrócisz uwagę na wypowiedź «Najpierw Chrystus, potem ci, co należą do Chrystusa w czasie Jego przyjścia; wreszcie nastąpi koniec» (1 Kor 15, 23–24), zrozumiesz również, jak różne są kategorie ludzi, którzy zostaną ożywieni w Chrystusie, kiedy wypełnią się słowa: «Ojciec dał Mu wszystko w ręce». Ów koniec nastanie wraz z Chrystusem w czasie Jego przyjścia, kiedy to Zbawiciel «przekaze królowanie Bogu i Ojcu», pokonawszy uprzednio «wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc» (1 Kor 15, 24). (30). Sądzę, że to przeciwko nim trwa walka, aby nie były już Zwierzchnością, Władzą i Mocą, z którymi toczy się walka (por. Ef 6, 12). Dlatego też po pokonaniu wszelkiej Zwierzchności, Władzy i Mocy nie będzie już więcej walki. (...). (35). Jezus wyszedł od Boga z przyczyny tych, co odsunęli się od Niego; znalazł się poza Bogiem jako istota, która z natury rzeczy nie chciała opuścić Ojca, czyniąc tak dlatego, aby to, co odsunęło się, powróciło do rąk Bożych przez naukę i polecenie Jezusa, otrzymując nakaz udania się w ślad za Nim do Boga. Ci bowiem, którzy idą za Jezusem, dojdą do Stwórcy. (...). (37). Powinieneś uznać, że coś podobnego, wedle pewnej stosownej analogii, będzie powiedziane do każdego z tych, których Ojciec przekazał w ręce Syna. Do każdego bowiem zostaną powiedziane słowa: «Pójdiesz za mną później» (J 13, 36). (38). Jeśli jednak nie mieli pójść za Nim od razu, to w zdaniu: «Pójdiesz za mną później» słowo «później» nie oznacza tej samej właściwej pory dla każdego z tych, którzy za Nim pójdą. (39). To samo powinieneś myśleć również o wszystkich istotach pokonywanych, o czasie, gdy zwycięży wszelką Zwierzchność, wszelką Władzę czy wszelką Moc, i w ogóle: «Aż położy wszystkich nieprzyjaciół swoich pod swe stopy. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć (1 Kor 15, 26–27)»», ŻMT 27, s. 508–510.

²⁹⁰ Por. Orygenes, *O zasadach* 3,5,6–8, w: SCH 268, s. 228–234; ŻMT 1, s. 305–307; zob. także Origenes, *Commentarii in Genesim* 3, w: PG 12. *Origenis Opera Omnia*, tomus secundus..., dz. cyt., k. 89 BC.

²⁹¹ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 10,42.(288–296), w: SCH 157, s. 560–564; ŻMT 27, s. 274–276.

²⁹² Por. Orygenes, *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* 10,42(295), w: SCH 157, s. 564; „Otóż proroctwo to, skierowane do synów izraelskich przebywających w niewoli, wyraźnie odnosi się do przyszłego wieku (περὶ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος προφητεύεται). (...) wynika stąd jasno, że jeńcy znajdą się kiedyś w świątyni i powrócą tam, aby ją odbudować, stając się najcenniejszymi jej kamieniami. Albowiem i w Apokalipsie Jana pewien zwycięzca otrzymał obietnicę, że będzie filarem świątyni Bożej i że nie wyjdzie już na zewnątrz (por. Ap 3, 12), ŻMT 27, s. 275–276.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

na totalne zniesienie zła²⁹³. W opinii Tzamalikosa Orygenes nie tyle wyrażał nadzieję na zupełne zniesienie zła, co dosyć labilnie opowiadał się za koncepcją „doskonałości wszystkich”. Owo niezdecydowanie wynikałoby z tego, że chodzi o tajemnicę większą i trudniejszą w spekulacji niż inne. Raz owa „doskonałość wszystkich” raz jest ujmowana jako realne i doskonałe zmartwychwstanie ciała Chrystusa²⁹⁴, raz jako zmartwychwstanie rozsądnego człowieka²⁹⁵, a jeszcze kiedy indziej jako zmartwychwstanie każdego członka ciała Chrystusa, które było zagubione i zostało przywrócone w jego właściwe miejsce²⁹⁶. Istotne jest, że zdaniem Orygenes Jezus doskonali wszelkie stworzone istoty rozumne, przez co wypełnia On wolę Ojca i doprowadza do końca dzieło Ojca²⁹⁷.

²⁹³ Por. H. Crouzel, *L'Hadès et la Géhenne selon Origène...*, dz. cyt., s. 331.

²⁹⁴ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 10,36(236), w: SCH 157, s. 524; „Skoro więc dokonało się już owo zmartwychwstanie prawdziwego i doskonałego ciała Chrystusowego, to i obecne członki Chrystusa, które w porównaniu z przeszłym ciałem są suchymi kośćmi, zostaną zebrane kość do kości i spojenie do spojenia, a nikt, komu brak spojenia, nie stanie się doskonałym człowiekiem i nie dojdzie do «miary wielkości pełni» ciała Chrystusowego (Ef 4, 13)”, ŻMT 27, s. 264.

²⁹⁵ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 4,30, w: SCH 136, s. 256; „(...) Albowiem zmartwychwstanie sprawiedliwych, którego istotę potrafią zrozumieć tylko mędrcy, porównuje apostoł ze słońcem, księżycem i gwiazdami: (1 Kor 15, 41–42)”, PSP 17bis, s. 202.

²⁹⁶ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 10,36.(237–238), w: SCH 157, s. 524; „Wówczas liczne członki będą jednym ciałem, ponieważ wszystkie członki, chociaż jest ich wiele, stanowią jedno ciało (por. 1 Kor 12, 12). Co się zaś tyczy oceny ręki, nogi, oka, ucha, nosa i części, które osobno tworzą głowę i osobno nogi, oraz pozostałych członków, słabszych i godnych mniejszego szacunku, brzydkich i pięknych, to dokonać jej może tylko Bóg, który zwiąże ciało. (238). I wówczas raczej niżli teraz większej udzieli czci temu, któremu jej brakuje, aby nie było już «rozdarcia w ciele, lecz żeby członki dbały jednakowo o siebie nawzajem», i jeśli jeden członek doznaje jakiejś korzyści, żeby korzystały z niej wszystkie członki, a jeśli jeden doznaje poszanowania, żeby wszystkie radowały się wraz z nim” (por. 1 Kor 12, 23–26), ŻMT 27, s. 264; podobnie Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 7,2, PSP 31/2, s. 89–91.

²⁹⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 13,37.(245), w: SCH 222, s. 162; „Jezus, doskonałąc dzieło Boże, to znaczy wszelką istotę rozumną, a nie tylko człowieka, udoskonała je w jednakowy sposób. Istoty szczęśliwe, posłuszne Rozumowi i nie potrzebujące cierpienia, są udoskonalane przez sam Rozum, inne zaś byty, nieposłuszne Rozumowi, podlegają cierpieniom, aby zaznawszy ich, mogły być przywiedzione do rozsądku i kiedyś w przyszłości zostać przez Niego udoskonalone. (246). Zresztą obie sprawy: wypełnienie woli tego, który posłał Jezusa, oraz doprowadzenie do końca Jego dzieła, stanowią jedyny pokarm Jezusa”, ŻMT 27, s. 323.

Zdaniem Tzamalikosa opisywane ujęcie Orygenesusa to teleologiczna interpretacja historii, a sama historia jest czynnością i oczekiwaniem („dopóki”) w eonie, który nadejdzie (ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι). Jest to fraza często powtarzana przez Orygenesusa, oznacza ostateczny wymiar rzeczywistości. Stąd w Orygenesowym myśleniu o życiu wiecznym pojawia się też teza tajemniczego „po” życiu wiecznym, gdyż „do” (życia wiecznego) zakłada „po”. Owo „po” ujmowałoby znaczenie ostatecznego końca (τέλος), który oznaczałby tę rzeczywistość eschatologiczną, kiedy Chrystus odda wszystkich Ojcu. Stąd nawet „powszechna doskonałość” stworzeń nie byłaby ostatecznym końcem / celem²⁹⁸. Treścią chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne nie jest bowiem tylko radość czy kontemplacja wizji rzeczy Bożych, ale owo wejście stworzenia do bezczasowego życia Boga. Tak pojmowana nadzieja może być spełniona jedynie przez Chrystusa, co według Orygenesusa zostało zapowiedziane przez Chrystusa, kiedy określa się dla wierzących nie tylko „drogą” (J 14, 6), ale i „bramą” do Boga (J 10, 9)²⁹⁹. Końcem / celem tej „drogi” człowieka jest wejście przez „bramę Chrystusa” w „szabat Pana”, czyli jedność z Trójcą która na nas czeka³⁰⁰.

²⁹⁸ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 4,17, w: SCH 136, s. 224; (...) dostrzegłby, że Bóg dał szczególny dowód swej dobroci wobec ludzi, gdy zstąpił, aby przywołać do siebie „owce domu izraelskiego, które poginęły” (Mt 15, 24), jak tajemniczo powiada Pismo, owce, które zeszły z gór i do których – zgodnie z tym, co napisano w różnych przypowieściach (por. Mt 18, 12–13; Łk 15, 4) – zstąpił pasterz, pozostawiając na miejscu te, które się nie zbłąkały”, PSP 17bis, s. 194.

²⁹⁹ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 2,9, w: SCH 132, s. 302; PSP 17bis, s. 94. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 2,64, w: SCH 132, s. 434; PSP 17bis, s. 129. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 7,16, w: SCH 150, s. 50; PSP 17bis, s. 349. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,4.22, w: SCH 120, s. 70; ŻMT 27, s. 31. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,8.51, w: SCH 120, s. 86; ŻMT 27, s. 37. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,9.54, w: SCH 120, s. 88; ŻMT 27, s. 39. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 1,21.126, w: SCH 120, s. 126; ŻMT 27, s. 51. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 2,18.125, w: SCH 120, s. 290; ŻMT 27, s. 110. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 2,34.209, w: SCH 120, s. 348; ŻMT 27, s. 128. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 6, 43.275, w: SCH 157, s. 338; ŻMT 27, s. 198. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 10, 30.197, w: SCH 157, s. 498; ŻMT 27, s. 257. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 19,6.39, w: SCH 290, s. 70; ŻMT 27, s. 372. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 250–266.

³⁰⁰ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego* 3,2, w: SCH 71, s. 130–136; PSP 34, s. 16–19. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 283–287.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

Stąd stworzenia rozumne, które zamknęły i oddaliły się od Boga, nadal pozostają przyjaciółmi Boga³⁰¹, gdyż Tym, który razem z nimi (tj. z aniołami, duszami i duchami) umniejszałby się, a zarazem zanosił za nie modlitwy do Ojca, jest sam Chrystus³⁰².

Wypełnieniem eschatologicznej nadziei stworzeń rozumnych jest Chrystus, a będzie ona zrealizowana przez miłość. Dlatego Orygenes podkreśla, że wszyscy święci mają nadzieję na otrzymanie wszystkiego, ze względu na miłość, która jest w nich³⁰³. Miłość jest najważniejszą charakterystyką odnowy i doskonałości zmartwychwstania, która nadejdzie, a której prefiguracją i egzemplifikacją jest Jezus³⁰⁴. Relację Boga ze swoim stworzeniem rozumnym Orygenes często opisuje przez obrazowanie Boga jako miłości i oddania jego relacji ze stworzeniem przez metaforę małżeństwa mistycznego³⁰⁵.

Życie wieczne zbawionych oznacza u Orygenesesa specyficzną jakość życia ludzi, a nie czasowy obszar ich egzystencji. Termin „wieczny”, w odniesieniu do stworzeń, nie konotuje Bożej wieczności, ale sformułowania tego typu posiadają w tekstach Aleksandryczyka wymiar dydaktyczny. Uznając

³⁰¹ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 8,64, w: SCH 150, s. 320; „(...) że jak ruch ciała powoduje poruszenie się cienia, tak samo za życzliwością najwyższego Boga idzie przychyłność Jego przyjaciół – aniołów, dusz i duchów”, PSP 17bis, s. 418. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 7,2, w: SCH 286, s. 314; „(...) zauważ, że skoro wszyscy nazywamy się Jego ciałem i członkami, to dopóki istnieją wśród nas tacy, którzy nie są «poddani» w doskonałym «poddaniu», również i On nie jest «poddany». Kiedy zaś wykona swoje dzieło, kiedy doprowadzi całe swoje stworzenie do pełnej doskonałości, wówczas powiemy o Nim, że jest «poddany» w tych, których poddał Ojcu i w których «wypełnił dzieło wyznaczone Mu przez Ojca», ażeby «Bóg był wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15, 28)”, PSP 31/2, s. 88. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,36, w: SCH 147, s. 264–268; PSP 17bis, s. 309–310.

³⁰² Orygenes, *O Modlitwie* 10,2: „Syn Boży bowiem jest Arcykapłanem (Hbr 2, 17; 3, 1) naszych ofiar i adwokatem u Ojca (J 14, 16–26; 15, 26; 16, 7), modląc się za modlącymi i błagając za błagającymi”, w: PG 11, k. 445D; *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie...*, dz. cyt., s. 131.

³⁰³ Por. Origene, *Selecta in Psalmos* 4, w: PG 12, k. 1168BC.

³⁰⁴ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology...*, dz. cyt., s. 288–290.

³⁰⁵ Por. H. Pietras, *L'amore in Origene*, Roma 1988, s. 57–70, 79–87 (Studia Ephemeridis Augustinianum 28).

zasadność tez Tzamalikosa dotyczących Orygenesowych hipotez eschatologicznych, także moim zdaniem są one teleologiczną interpretacją historii, a sama historia jest oczekiwaniem spełnienia w eonie, który nadejdzie. Powszechna doskonałość stworzeń nie jest zatem ostatecznym końcem rozumianym jako cel istnienia. Według Orygenes owym „końcem-celem” jest wejście stworzenia do bezczasowego życia Boga, co realizuje się dla zbawionych jedynie w Jezusie Chrystusie. Najważniejszą charakterystyką tej odnowy stworzenia jest miłość, a samą relację Boga ze swym stworzeniem rozumnym Orygenes oddaje przez metaforę małżeństwa mistycznego.

3.4. Autorzy łacińscy III wieku: Tertulian, Cyprian, Wiktoryn z Poetovium, *Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty* – motyw Jerozolimy niebieskiej i nagrody

Motyw Jerozolimy niebieskiej właściwie nie był rozwijany w teologii wschodniej okresu patrystycznego, gdyż sama księga *Apokalipsy wg św. Jana* nie była uznawana na Wschodzie za kanoniczną³⁰⁶. Wyjątkiem były rzadkie odniesienia do tej księgi jedynie pośród pisarzy koptyjskich w Egipcie. Natomiast, co ciekawe, w teologii zachodniej okresu patrystycznego mamy wiele pism komentujących *Apokalipsę* Janową³⁰⁷, szczególnie u autorów podzielających idee millenarystyczne. W niniejszym paragrafie chciałbym wskazać na najbardziej charakterystyczne sformułowania zachodnich autorów kościelnych III wieku dotyczące eschatologicznego nieba.

Tertulian

Według tego kościelnego pisarza (urodzonego w 160, a zmarłym po 220 roku), po zakończeniu ziemskiego królestwa millenijnego, w Jerozolimie

³⁰⁶ Por. J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso...*, dz. cyt., s. 242.

³⁰⁷ Por. J. Amat, *Sognes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; C. Carozzi, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e–XII^e siècle)*, Roma 1994.

niebieskiej, która zstąpi z nieba³⁰⁸ jako ziemskie wynagrodzenie dla sprawiedliwych³⁰⁹, nastąpi zburzenie świata doczesnego, sąd ostateczny i wyznaczenie ludziom ostatecznej nagrody lub kary za ich uczynki³¹⁰. Królestwo Boże (*regnum Dei*), określane przez Tertuliana także jako „*regnum iustum*”, „*regnum dominicum*”, „*regnum caeli*”, „*regnum caeleste*”, „*regnum caelorum*” lub „*vita aeterna*”, było pojmowane przez afrykańskiego moralistę jako ostateczna nagroda przyznana ludziom za ich dobre uczynki czynione podczas życia doczesnego. Stąd prawdopodobnie postulował on zróżnicowanie nagrody dla zbawionych – w zależności od stopnia moralnych zasług na ziemi³¹¹. Pierwsza grupa terminów określających niebo dotyczy

³⁰⁸ Tertulian, *Adversus Marcionem* 3,24,3, w: SCh 399. Tertullien, *Contre Marcion*. t. 3 (Livre III). Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I–III par R. Braun, Paris 1994, s. 204; przekład polski *Przeciw Marcjonowi*: „Bo i my wyznajemy (nam et confitemur), że na ziemi mamy przyrzeczone królestwo, ale przedtem niebo; ale w innym stanie (regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu), jako że po zmartwychwstaniu na tysiąc lat, w mieście budowy Boskiej, w Jeruzalem spuszczonej z nieba, które Apostoł nazywa z góry matką naszą. Ale zaznaczając, że ojczyzna nasza, to jest prawo obywatelskie, jest w niebiosach, przeznaczają ją oczywiście jakiemuś miastu niebieskiemu (et politeuma nostrum, id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti ciuitati eum deputat)”, tłum. S. Ryznar, red. W. Myszor, Warszawa 1994, PSP 58, s. 137.

³⁰⁹ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,24,5, w: SCh 399, s. 206; „A my twierdzimy (dicimus), że dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obdarcia ich wszelkimi dobrami, oczywiście duchowymi (omnium bonorum utique spiritualium), jako bogactwo na wyrównanie tego (copia in compensationem), czym albo wzgardziliśmy w świecie, albo co traciliśmy (quae in saeculo uel despeximus uel amisimus), Bóg przewidział takie miasto; bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego słudzy, gdzie przedtem byli uciemiężeni w Jego własnym imieniu. Taka jest racja królestwa podniebnego”, PSP 58, s. 137.

³¹⁰ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,24,6, w: SCh 399, s. 206; „Po tysiącu lat tego królestwa, w którym to czasie dokonuje się zmartwychwstanie świętych, wstających z martwych według zasług wcześniej lub później (pro meritis maturis uel tardius resurgentium), wtedy to, gdy nastąpi zburzenie świata i objawienie palącego sądu. Będziemy odmienieni w każdym atomie na substancję anielską (demutati in atomo in angelicam substantiam), mianowicie przez owo przywdzianie nieskazitelności (scilicet per illud incorruptelae superindumentum), i tak zostaniemy przeniesieni do królestwa niebieskiego (transferemur in caeleste regnum), które teraz jest tak obmawiane, jakby nie było ogłoszone u Stworzyciela i przez to wskazuje na Chrystusa innego Boga, który najpierw i jedynie objawił to królestwo”, PSP 58, s. 137 (por. 1 Kor 15, 52–53).

³¹¹ Tertulian, *De monogamia* 10,6, w: SCh 343, s. 176.178; „Będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata, chociażby było wiele mieszkań tego samego Ojca (licet merces uaria, licet multuae

miejsca nagrody, a ostatnie określenie „*vita aeterna*” – czasu jej trwania³¹². Samo niebo charakteryzowałoby się obecnością Boga i oglądaniem Go przez zbawionych³¹³, przebywaniem z Chrystusem³¹⁴. Zbawieni w niebie, w ciele i duszy³¹⁵ posiadaliby moc nieskazitelności i nieśmiertelności³¹⁶, byłoby obdarzeni dobrami ponadzmysłowymi³¹⁷, upodobniliby się do Boga (*restituitur homo deo ad similitudinem eius*)³¹⁸, przebywaliby razem we wspólnocie zbawionych³¹⁹. Niebo było też przyrównane przez Tertuliana do uczty („*coena*”³²⁰) lub opisywane charakterystykami wymierzonego rajy („*paradisum*”)³²¹.

mansiones penes Patrem eundem) – wypracowaliśmy sobie bowiem za jeden denar jednaką zapłatę – życie wieczne (uno denario eiusdem mercedis operati, id est uitae aeternae), w którym Bóg jeszcze bardziej nie rozdzieli przez siebie złączonych, jako że nie zezwala, by rozdzielać się za życia na ziemi (in qua magis non separabit quos coniunxit Deus, qui in ista minore uita separari uetat)”, PSP 65, s. 72–73. Jak komentuje Marcin Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2012, s. 176–177, różnorodność jednej nagrody („eiusdem merces”), czyli życia wiecznego („*vita aeterna*”) zdaniem Tertuliana miałyby posiadać różne warianty („*merces varia*”), co wynikałoby z różnego stopnia zasług (por. Tertullianus, *Adversus Gnosticos Scorpiace* 6,6, w: PL 2, k. 133B; CChSL 2, s. 1079–1080; PSP 29, s. 128; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 52, w: PL 2, k. 870C–871A; CChSL 2, s. 1010–1011). Odmiennego zdania jest natomiast Henryk Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków...*, dz. cyt., s. 81, który nie interpretuje powyższych słów Tertuliana jako odnoszących się do rozróżnień między świętymi w niebie („gdyż zapewne nie czułby się w tym względzie kompetentny”), ale do stopniowego zmartwychwstania w czasie mesjańskiego tysiąclecia – „im kto będzie lepszy, będzie zmartwychwstawać wcześniej”.

³¹² Por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań...*, dz. cyt., s. 165–170.

³¹³ Por. Tertullianus, *Adversus Praxeam* 23,4, w: PL 2, k. 184CD; CChSL 2, s. 1192; ŻMT 4, s. 73–74.

³¹⁴ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 63, w: PL 2, k. 885B–886B; CChSL 2, s. 1011.

³¹⁵ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 51, w: PL 2, k. 868C–869B; CChSL 2, s. 993–995.

³¹⁶ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 50,5: „*incorruptibilitatis et immortalitatis*”, w: PL 2, k. 868A; CChSL 2, s. 993.

³¹⁷ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 26, w: PL 2, k. 831C–833C; CChSL 2, s. 954–966.

³¹⁸ Por. Tertullianus, *De baptismo* 5,7, w: PL 1, k. 1206A; CChSL 1, s. 282; PSP 5, s. 139.

³¹⁹ Por. Tertullianus, *De monogamia* 10,6, w: SCH 343, s. 176.178; PSP 65, s. 72.

³²⁰ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4,31,2: „*inuitari ad caenam*”, w: SCH 456, s. 390; PSP 58, s. 221.

³²¹ Tertullianus, *Apologeticum* 47,13–14, w: CChSL I Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I. *Opera catholica*, E. Dekkers (cura et studio), Turnholti 1954, s. 165;

Cyprian z Kartaginy

Na określenie eschatologicznego nieba ówczesny biskup Kartaginy (urodzony około 200 – zmarły w 258 roku) stosował terminy analogiczne do używanych przez Tertuliana („*immortalitas*”, „*vita aeterna*”, „*aeternitatis*”, „*paradiusum*”, „*regnum*”, „*regnum aeternum*”, „*regnum caeleste*”, „*caelum*”). Niebo pojmował jako wymierną nagrodę („*praemia divina*”, „*Christi praemia*”, „*praemia caelesta*”, „*praemium vitae*”, „*coronari*”, „*corona*”, „*corona militis*”, „*corona purpura*”, „*corona caelesta*”), jak twierdzili potem autorzy niebędący millenarystami³²².

Tę pojęciową zbieżność między pisarzami widać jeszcze lepiej, kiedy śledzimy słownictwo tematyczne związane z niebem pojmowanym jako nagroda. Terminologia Cypriana („*praemia divina*”, „*Christi praemia*”, „*praemium immortalitatis*”, „*praemia caelesta*”, „*praemium vitae*”, „*corona*”, „*corona purpura*”, „*corona caelesta*”) wskazuje, że niebo byłoby nagrodą dla wszystkich wierzących, byłoby bożym wynagrodzeniem za cierpliwość i wytrwanie przy Bożych przykazaniach (pierwsze zmartwychwstanie dokonuje się

przekład polski Tertulian, *Apologetyk* 47,13–14: „Kiedy znów o raju wspominamy (paradisum nominemus), miejscu boskiej rozkoszy (locum divinae amoenitatis), które jak gdyby murem pasa ognistego odłączone od wiadomości zwykłego świata przeznaczone jest na przyjęcie świętych dusz (recipiendis sanctorum spiritibus destinatum), to wtedy natrafiamy na umysły opanowane wiarą w Elizejskie Pola (Elysii campi fide occupauerunt)”, w: PL 1, k. 587AB; POK 20, s. 189; Tertullianus, *Ad martyras* 3,3, w: PL 1, k. 624; CChSL 1, s. 5; PSP 5, s. 35.

³²² Por. M. Wysocki, *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „Roczniki historii Kościoła” 1/56 (2009), s. 33–47; M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2012, s. 213–224. Terminologia Cypriana („*praemia divina*”; „*Christi praemia*”, „*praemium immortalitatis*”, „*praemia caelesta*”; „*praemium vitae*”, „*corona*”, „*corona purpura*”, „*corona caelesta*”), to nagroda wszystkich wierzących, jako nagroda za cierpliwość i wytrwanie przy Bożych przykazaniach (zmartwychwstanie dokonuje się już we chrzcie – Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 21, w: PL 4, k. 619–620; CChSL 3A, s. 28; POK 19, s. 268). Męczennicy natychmiast widzą Boga po śmierci (Cyprianus Carthaginensis, *Ad Fortunatum* 13, w: PL 4, k. 702CD; CChSL 3, s. 214–216; POK 19, s. 301); dzięki Chrystusowi dostępują przemiany ciała zmartwychwstałego i przebywają na uczcie niebieskiej z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem (Cyprianus Carthaginensis, *De opere et elemosynis* 24, w: PL 4, k. 643D–644A; CChSL 3A, s. 71; POK 19, s. 345).

już we chrzcie³²³). Męczennicy natychmiast widzieliby Boga po śmierci³²⁴— dzięki Chrystusowi dostępują przemiany ciała zmartwychwstałego i przebywają na uczcie niebieskiej z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem³²⁵.

Laktancjusz

O niebie jako nagrodzie mówił także millenarysta Laktancjusz (około 260 – około 330). Według niego jedynie sprawiedliwi będą mogli cieszyć się materialnymi radościami królestwa millenijnego, podczas gdy cała reszta będzie musiała czekać na sąd Boga, który nastąpi po drugim zmartwychwstaniu³²⁶. Przy całej niespójności eschatologicznych koncepcji Laktancjusza, o której wspomina Jerzy Wojtczak³²⁷, można jednak wywnioskować z VII księgi *Divinae Institutiones*, że po śmierci wszystkie dusze będą umieszczone pod strażą, aż do czasu ich osądu przez Najwyższego Sędziego. Ten dokona jeszcze przed zmartwychwstaniem oceny ich zasług. Wtedy sprawiedliwi zostaną nagrodzeni nieśmiertelnością, a grzesznicy i bezbożni zostaną zamknięci w ciemnościach na niechybne męki³²⁸. Po ustaniu królestwa millenijnego dla sprawiedliwych, nastąpi sąd ostateczny. Zdaniem Laktancjusza wyginie wtedy cały ród bezbożnych, a sprawiedliwi wyjdą ze swych kryjówek, gdzie schowali się przed księciem demonów. Później nastąpi okres siedmioletni, w czasie którego zapanuje spokój

³²³ Por. Cyprianus Carthaginiensis, *De mortalitate* 21, w: PL 4, k. 619–620; CChSL 3A, s. 28; POK 19, s. 268.

³²⁴ Por. Cyprianus Carthaginiensis, *Ad Fortunatum* 13, w: PL 4, k. 702CD; CChSL 3, s. 214–216; POK 19, s. 301.

³²⁵ Por. Cyprianus Carthaginiensis, *De opere et eleemosynis* 24, w: PL 4, k. 643D–644A; CChSL 3A, s. 71; POK 19, s. 345.

³²⁶ Por. V. Loi, *Lattanzio. Nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970, s. 247–249.

³²⁷ Por. J. Wojtczak, *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza w VII księdze «Divinae Institutiones»*, „Vox Patrum” 10 (1990), z. 19, s. 609–620. Laktancjusz w swej eschatologii, zdaniem Wojtczaka, korzysta zarówno z fantazji ludowych, jak i mitologicznych. Przy omawianiu królestwa millenijnego Laktancjusz cytuje np. całe partie opisu złotego wieku z Owidiusza, *Metamorfozy* 1,89092 (por. *D. I.* 7,24,9, w: CSEL 19, s. 660), z IV eklogi Wergilisa oraz cytaty z ksiąg sybillińskich.

³²⁸ Por. Laktancjusz, *Divinae Institutiones* 7,21,7–8, w: CSEL 19, s. 652.

wieczny („*requies sempiterna*”)³²⁹. Po upływie owych siedmiu lat dokładnie minie okres millenium, świat zostanie odnowiony, niebo będzie zwinęte, ziemia odmieniona, prawdopodobnie tylko dobrzy ludzie zostaną przemienieni i uzyskają cechy anielskie; będą oni przebywać w obecności Boga i Mu służyć. Dopiero wtedy nastąpi zmartwychwstanie wszystkich (tj. według Laktancjusza reszty ludzi, czyli tych którzy Boga nie uznali lub się Go wyparli). Ludzie bezbożni wraz z diablem i jego sługami będą skazani na wieczną karę, stosownie do swych przewinień. Kara ta będzie miała miejsce w ogniu wiecznym³³⁰.

Wiktoryn z Poetovium

Podobnie twierdził o niebie także pierwszy znany w patrologii łaciński egzegeta chrześcijański (zmarł około 304 roku), zwolennik alegoryzmu, ale i millenarysta. Co ciekawe, w swoim w komentowaniu Ap 20 – 21 dał wyjaśnienie bardziej literalne niż alegoryczne³³¹. Rozróżniał on dwa zmartwychwstania: pierwsze – millenijne oraz drugie – „ostateczne zmartwychwstanie”³³² na koniec królestwa millenijnego³³³. Wybór sprawiedliwych do królestwa millenijnego byłby szczęśliwą zapowiedzią wyłąc-

³²⁹ Laktancjusz, *Divinae Institutiones* 7,26,4, w: CSEL 19, s. 666.

³³⁰ Por. Laktancjusz, *Divinae Institutiones* 7,26,6, CSEL 19, s. 666 (por. J. Wojtczak, *Eschatologiczne koncepcje Laktancjusza...*, dz. cyt., s. 614–616).

³³¹ Por. D. Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, „*Analecta Cracoviensia*” XLIII (2011), s. 143–157; D. Kasprzak, *Drugi millenaryzm w ujęciu Wiktoryna z Poetovium*, w: *Biblia w kulturze Świata. Między Biblią a kulturą II*, red. T. Jelonek, Kraków 2011, s. 43–57.

³³² Wiktoryn z Poetovium, *In Apocalipsin* 20,2; „Surgent in novissima tuba post annos mille, id est in novissima resurrectione”: CSEA II, 310.

³³³ Wiktoryn z Poetovium, *In Apocalipsin* 20,2; „Ubi esse ergo audivimus novissimam tubam, intellegere debemus et primam: haec autem sunt duae *resurrectiones*”, CSEA II, s. 310. Millenijne królowanie Chrystusa i chrześcijan miało się dokonać „w mieście przyszłym i pięknym” (Wiktoryn z Poetovium, *In Apocalipsin* 20,2; „In hac eadem *prima resurrectione* et civitas futura et speciosa”, CSEA II, s. 310). W świetle dosłownej interpretacji Ap 20 Wiktoryn identyfikuje owo miasto święte, które jest opisane w Ap 21, z ziemską Jerozolimą i antycypuje on zstąpienie na ziemię niebiańskiej Jerozolimy przed sądem ostatecznym (C. Curti, *Il regno millenario In Vittorino di Petovio*, 1978, s. 427, (Augustinianum 18)

nie ich zbawienia, gdyż cała reszta ludzkości, nie będąc członkami królestwa millenijnego, miałyby zmartwychwstać tylko po potępieniu na sądzie ostatecznym i karę w piekle³³⁴.

Wiktoryn mówił o niebie otwartym (biblijnie oznacza to bliskość Boga) na czas zstąpienia Chrystusa na ziemię. Samo niebo, jak wyjaśnia, jest jednak w tym czasie zamknięte dla wszystkich innych ludzi, aż do czasu wstąpienia doń Jezusa³³⁵. Ósmy dzień („*dies octavus*”), czyli eschatologiczne wydarzenie sądu powszechnego, dokona się poza czasem („*extra ordinem septimanae dispositionis excessurus est*”)³³⁶. Niebo zostało opisane według alegorycznej symboliki apokaliptycznej (trawestacja Ps 33(32), 6) jako stany Ducha Bożego odpowiadające siedmiu dniom stworzenia („*septem quoque caeli illis diebus conveniunt*”), które utożsamia także z Chrystusem:

„«Przez słowo Pana powstały niebiosy, i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego» (Ps 33(32), 6). Jest nimi siedem duchów. Są to imiona tych duchów, które spoczywają nad Chrystusem Bożym, tak jak potwierdził to prorok Izajasz: «I spocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i miłosierdzia i wypełnia go duch bojaźni Pańskiej» (Iz 11, 2–3, według LXX). Zatem niebem najwyższym jest mądrość, drugim rozumność, trzecim rada, czwartym męstwo, piątym wiedza, szóstym miłosierdzie, siódmym bojaźń Boża. Od tego ostatniego nieba rozbrzmiewają grzmoty, wyładowują się błyskawice, skupiają się kule ognia, objawiają się płomieniste meteory, rozbłyskają gwiazdy, rozświetlają się przerażające komety; czasami przyłączają się także słońce i księżyc: spoglądają na siebie nawzajem i dają to nadzwyczajne światło, które oświeca wzrok tego, kto obserwuje. Autor tego wszystkiego ma na imię Słowo. Tak bowiem mówi Jego Ojciec: «Z mego serca tryska piękne słowo» (Ps 45(44), 2).

³³⁴ Wiktoryn z Poetovium, *In Apocalipsin* 20,2, w: CSEA II, s. 310.312: „Quotquot ergo non anticipaverint surgere in *prima resurrectione* et *regnare cum Christo* super orbem – super gentes universas – surgent in novissima tuba post annos mille, id est in novissima *resurrectione*, inter impios et peccatores et varii generis commissores. Merito adiecit dicendo: *Beatus et sanctus qui habet partem in prima anastase: ad hunc mors secunda non habet potentatem*. Mors autem secunda castigatio est in infernum”.

³³⁵ Wiktoryn z Poetovium, *In Apocalipsin* 3,4,1, w: CSEA II, s. 272.

³³⁶ Wiktoryn z Poetovium, *De fabrica mundi* 6, w: CSEA II, s. 332.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

Jan Ewangelista tak mówi: «Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało» (J 1, 1–3). Dlatego On po pierwsze uczynił stworzenia, po drugie człowieka lub rodzaj ludzki, jak powiada apostoł. To Słowo, kiedy stworzyło światło jest nazwane mądrością, kiedy stworzyło niebo jest nazwane rozumem, kiedy stworzyło ziemię i morze – radą; kiedy stworzyło słońce, księżyc i inne gwiazdy – mocą; kiedy pozwoliło przynosić owoce ziemi i morzu – wiedzą; kiedy ukształtowało człowieka – miłosierdziem; kiedy błogosławi i uświęca człowieka, nosi imię bojaźni Bożej³³⁷.

W pismach Wiktoryna z Poetovium znajdujemy zatem podwójny opis tajemnicy nieba eschatologicznego: moralistyczny oraz katechetyczno-biblijny. W tym pierwszym, typowym dla ujęć teologii afrykańskiej III wieku, do nieba, rozumianego jako nagroda, dostawali się po zmartwychwstaniu jedynie sprawiedliwi. Natomiast rozwijane wątki apokaliptyczne,

³³⁷ Wiktoryn z Poetovium, *De fabrica mundi* 7, w: CSEA II, s. 334: „Septem quoque caelei illis diebus convenient. Sic enim cautum est: «Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum». Hi septem spiritus. Nomina sunt eorum spiritus qui supra Christum Dei requieverunt, ut apud Esaïam prophetam cautum est: «Et requiescit super eum spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et virtutis, spiritus scientiae et pietatis, et replevit illum spiritus timoris Dei». Summum ergo caelum sapientiae, secundum intellectus, tertium consilii, quartum virtutis, quintum scientiae, sextum pietatis, septimum timoris Dei. Ex hoc ergo tonitrua mugiunt, fulmina extenduntur, ignes conglobantur, trabes ardentes apparent, sidera radiant, comae horribiles coruscant, nonnumquam accedit etiam sol et luna: invicem visitantur atque illa ultra formidabilia lumina, radiantia in acie aspectu eius, efficiunt. Auctori autem totius creaturae iustius verbo cognomen est ei. Sic enim dicit Pater eius: «Eructatum est cor meum verborum bonum». Iohannes evangelista, sic dicit: «In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine eo factum est nihil». Ergo primus factus creaturae est, secundus hominis <vel> humani generis, ut ait apostolus. Hoc igitur verbum, cum lucem fecit, sapientia vocatur; cum caelum, intellectus; cum terram et mare, consilium; cum solem et lunam ceteraque clara, virus; cum terrae et mari <fetus> excitat, scientia; cum hominem finixit, pietas; cum hominem benedicit et sanctificat, timor Dei nomen habet”, tłumaczenie własne autora. We fragmencie Iz 11, 2–3 (według LXX) ostatni wyraz hebrajski „bojaźń”, powtórzony w wierszu 3, został oddany tak przez LXX, jak i *Veteres Latinae* dwoma różnymi słowami: „bojaźń” (wiersz 2) i „miłosierdzie” bądź „pobożność” (wiersz 3). Stąd siedem, a nie sześć duchów / darów ducha.

szczególnie symbolika nieba otwartego na czas zstąpienia Chrystusa oraz nieba opisywanego alegorycznie jako stany Ducha Bożego utożsamianego z Chrystusem wskazują, podobnie jak u innych autorów wczesnochrześcijańskich, iż eschatologiczne niebo jest dostępne dla ludzi jedynie dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa.

Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty – wizja Satura

Wiarę w raj opisywany jako eschatologiczny ogród można spotkać także na początku III wieku w senackiej prowincji *Africa Proconsularis*, czego dowodem jest np. wizja męczennika Satura zawarta w *Męczeństwie świętych Perpetuy i Felicyty* (redakcja około roku 203)³³⁸. W patrologii nie kwestionuje się dziś autentyczności fragmentów zapisanych przez samych męczenników, tj. przez Wibię Perpetuę i Satura³³⁹. Natomiast odnośnie do możliwego autorstwa wspomnianego *passio*, to najczęściej przyjmuje się teorię, że redaktorem utworu oraz autorem wstępu i zakończenia był prawdopodobnie Tertulian³⁴⁰.

We wspomnianej wizji można przeczytać, że:

³³⁸ Por. J. Słomka, *Nowe Proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 116 (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4)

³³⁹ Por. J. Amat, *Introduction*, w: *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des actes*, Paris 1996, w: SCH 417, s. 67.

³⁴⁰ Świadczą o tym w *Męczeństwie świętych Perpetuy i Felicyty* zarówno wątki teologiczne, jak i stylizacja prześladowań jako wypełnienie woli Bożej; męczeństwo ujmowane jako dobro obiektywne; więzienie przedstawiane jako siedziba diabła, ale i miejsce hartowania ducha i ciała; wzmianka o namaszczeniu olejem po wyjściu z wody chrzcielnej, które przynosi owoce duchowe; nazwanie Ducha Świętego kierownikiem walki, a Chrystusa – trenerem; apele do kobiet o męstwo duchowe w chwili męczeństwa. Por. M. Starowiejski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy*, Kraków 1988, OŻ 9, s. 244. Joyce E. Salisbury, *Perpetua's passion. The death of a Young Roman Woman*, New York and London 1997, s. 70, traktuje redaktora / narratora *passio* jako anonimowego świadka męczeństwa, który kieruje swój tekst do wspólnoty, aby przykład męczenników prowadził innych do zbawienia. Natomiast J. Amat, *Introduction*, SCH 417, s. 69, sugeruje, że redaktorem *passio* musiał być ktoś z najbliższego otoczenia Perpetui, np. diakon Pomponiusz.

„Zmarliśmy – powiada [Satur] – i opuściliśmy swoje ciała (*exiuiumus de carne*). Wtedy to czterej aniołowie, nie dotykając nas rękoma, zaczęli nas nieść na wschód. Lecieliśmy, jednak nie leżąc na wznak zwróceniu ku górze, ale wznosiliśmy się jakby po jakimś łagodnym stoku (*sed quasi molem cliuum ascendentes*). Kiedy zaś wydostaliśmy się już poza pierwszy krąg świata, ujrzeliśmy niezmierną światłość (*Et liberato primo mundo uidimus lucem immensam*). Powiedziałem wówczas do Perpetuy, która znajdowała się obok mnie: «Oto jest to, co Pan nam obiecywał. Otrzymaliśmy to, co obiecał (*Hoc est quod nobis Dominus promittebat: percepimus promissionem*)». Ale owi czterej aniołowie nieśli nas dalej, aż otworzyła się przed nami ogromna przestrzeń (*factum est nobis spatium grande*); był to jakby ogród, w którym rosły krzewy różane i wszelkiego rodzaju kwiaty (*quod tale fuit quasi uiridarium, arbores habens rosae et omne genus flores*). Krzewy były wysokie jak cyprysy i nieustannie spadały z nich płatki. W ogrodzie znajdowali się inni czterej aniołowie, bardziej jaśniejący od innych (*alii quattuor angeli fuerunt clariores ceteris*). Skoro tylko ujrzeli nas, oddali nam cześć i zawołali w zachwycie do pozostałych aniołów: «Oto są! Oto są!». A zadrżeli czterej aniołowie, którzy nas nieśli i złożyli nas (*deposuerunt nos*). Dalej już sami poszliśmy rozległą aleją w stronę otwartej przestrzeni (*Et pedibus nostris transiuimus stadium uia lata*), gdzie spotkaliśmy Jokunda, Saturnina i Artaksjusza, którzy w tym samym prześladowaniu zostali spaleni żywcem, oraz Kwintusa, który jako męczennik umarł w więzieniu. Zapytaliśmy ich, gdzie byli. Inni aniołowie powiedzieli do nas: «Najpierw chodźcie, wejdźcie i pozdrowcie Pana» (*Venite prius, introite, et salutate Dominum*). 12. I zbliżyliśmy się do miejsca, które miało ściany zbudowane jakby ze światła (*Et uenimus prope locum, cuius loci parietes tales erant quasi de luce aedificati*). U bramy wiodącej do środka stali czterej aniołowie, którzy wchodzących ubierali w białe szaty (*et ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes uestierunt stolas candidas*). My weszliśmy również i usłyszeliśmy chóralny głos wołający bez przerwy: «Święty, święty, święty». Ujrzeliśmy tam siedzącego po środku jakby siwego człowieka; miał on wprawdzie włosy śnieżnobiałe, ale oblicze młodzieńcze (*Et uidimus in eodem loco sedentem quasi hominem canum, niueos habentem capillos et uult iuuenili*).

Jego nóg nie mogliśmy dojrzeć (*cuius pedes non uidimus*). Po jego prawej i lewej stronie znajdowało się czterech starców, a z tyłu za nimi stało jeszcze bardzo wielu sędziwych ludzi. Weszliśmy i w pełni zachwytu stanęliśmy przed tronem. Czterech aniołów uniosło nas i pocałowaliśmy owego sędziwego człowieka, on zaś dotknął naszych twarzy ręką. Starcy powiedzieli do nas: «Zatrzymajcie się». Stanęliśmy i przekazaliśmy pocałunek pokoju. Następnie starcy rzekli do nas: «Idźcie i weselcie się». Powiedziałem wówczas do Perpetuy: «Oto osiągnęłaś to, czego pragnęłaś». A ona mi odrzekła: «Bogu niech będą dzięki za to, że już w swym ciele byłam szczęśliwa, zaś teraz stałam się jeszcze szczęśliwsza». 13. Wyszliśmy stamtąd i przy drzwiach spotkaliśmy: po prawej stronie biskupa Optata, a po lewej kapłana naszego i nauczyciela Aspazjusza; stali osobno i byli smutni. Gdy nas zobaczyli, rzucili się nam do nóg i zawołali: «Wprowadźcie pokój między nami, ponieważ odeszliście od nas i pozostawiliście nas samych». My odpowiedzieliśmy im: «Czyż ty nie jesteś naszym biskupem, a czy ty nie jesteś naszym kapłanem? Jak więc możecie padać nam do nóg?» Byliśmy bardzo wzruszeni i uściskaliśmy ich. Perpetua zaczęła z nimi rozmawiać po grecku i oddaliliśmy się w głąb ogrodu, pod krzew różany. Gdy rozmawialiśmy, aniołowie powiedzieli do nich: «Pozwólcie im odpocząć. A jeżeli zaistniały między wami jakieś spory, to odpuśćcie sobie nawzajem». Słowa te bardzo ich zmieszały. Następnie aniołowie zwrócili się do Optata: «Upomnij powierzony ci lud, bo gromadząc się u ciebie zachowują się jak ci, którzy wracają z cyrku kłócąc się na temat stronnictw». I wydało nam się, że jakby chcieli zamknąć bramy (*Et sic nobis uisum est quasi uellent claudere portas*)³⁴¹.

Raj, do którego dotarli męczennicy z Kartaginy, byłby zatem „poza pierwszym kręgiem (*liberat primo mundo*)”, jego zapowiedzią byłaby „niezmierna światłość (*lucem immensam*)”. Sam „raj” został zobrazowany jako:

³⁴¹ *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitas* 11–13, w: SCH 417. *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. Amat, Paris 1996, s. 142–152; *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty* 11–13, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, tłum. A. Malinowski, Kraków 1991, OŻ 9, s. 258–261.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

„ogromna przestrzeń (*spatium grande*)”, „jakby ogród (*quasi uiridarium*), w którym rosły krzewy różane i wszelkiego rodzaju kwiaty (*arbores habens rosae et omne genus flores*). Krzewy były wysokie jak cyprysy i nieustannie spadały z nich płatki (*Altitudo arborum erat in modum cypressi, quorum folia caneant sine cessatione*)”. Przebywali tam aniołowie, różniący się między sobą intensywnością jaśnienia („czterej aniołowie, bardziej jaśniejący od innych (*clariores ceteris*)”). Aniołowie po raju latali, ludzie zaś chodzili. Raj byłby w jakiś sposób oddzielony od miejsca przebywania Boga („zblżyliśmy się do miejsca, które miało ściany zbudowane jakby ze światła (*cuius loci parietes tales erant quasi de luce aedificati*)”), „u jego bram stali czterej aniołowie w białych szatach” (*ante ostium loci illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes uestierunt stolas candidas*)). Poza miejscem przebywania Boga, w opisywanym w *passio* raju przebywają też inni męczennicy – biskup Optat, kapłan Aspazjusz; co ciekawe, wymienieni męczennicy duchowni „stali osobno i byli smutni”, prosili o wprowadzenie między nich pokoju, którego im w raju dziwnie brakowało („Wprowadźcie pokój między nami, ponieważ odeszliście od nas i pozostawiliście nas samych”. My odpowiedzieliśmy im: «Czyż ty nie jesteś naszym biskupem, a czy ty nie jesteś naszym kapłanem? Jak więc możecie padać nam do nóg?»”). Perpetua rozmawiała z tymi duchownymi w języku greckim, chyba ich uspokajając, co nie było chyba właściwe dla miejsca, skoro duchowni zostali napomniani przez anioła („«Pozwólcie im odpocząć. A jeżeli zaistniały między wami jakieś spory, to odpuśćcie sobie nawzajem». Słowa te bardzo ich zmieszały. Następnie aniołowie zwrócili się do Optata: «Upomnij powierzony ci lud, bo, gromadząc się u ciebie, zachowują się jak ci, którzy wracają z cyrku, kłócąc się na temat stronnictw». I wydało nam się, że jakby chcieli zamknąć bramy”).

Biorąc pod uwagę następujące przesłanki: raj i osobne miejsce przebywania Boga, smutek i kłótnia między duchownymi a wiernymi już przebywającymi w raju, można dojść do wniosku, że opisywany przez Satura raj nie jest miejscem definitywnej wieczności. W wizji Satura całkowitej szczęśliwości Perpetua doświadcza jedynie w miejscu przebywania Boga³⁴², do którego z raju wchodzi i wychodzi. Opisywany raj nie był-

³⁴² *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicjy* 12–13, w: SCh 417, s. 150; „12. Bogu niech będą dzięki za to, że już w swym ciele byłam szczęśliwa, zaś teraz stałam się jeszcze szczęśliwsza

by zatem ostatecznym miejscem zbawionych, choć był już definiowany jako miejsce dla męczenników, miejsce wytchnienia, radości i przebywania z aniołami, choć jeszcze nie z Bogiem.

Podobnie o raju, jako swoistym eschatologicznym stanie pośrednim, przygotowującym do pełnego spotkania z Bogiem, na Wschodzie myśleli: Orygenes³⁴³, Pseudo-Atanazy³⁴⁴, Jan Chryzostom³⁴⁵ czy Teodoret z Cyru, a na Zachodzie Izydor z Sewilli czy Beda Wielebny. Sama tematyka otwarcia raju pośredniego przez Jezusa dla dobrego łotra przeszła jako wdzięczny wątek artystyczny do ikonografii bizantyjskiej³⁴⁶.

W opisach reprezentatywnych dla III wieku łacińskich pisarzy patrystycznych można spotkać utożsamienie raju pojmowanego jako ogród z terenem wiecznej, definitywnej szczęśliwości. Jak zauważa Jean Delumeau, obraz tego typu zdaje się jakoś sugerować tekst Ap 22, 1–2³⁴⁷. U Cypriana

(Deo gratias, ut quomodo in carne hilaris fui, hilarior sim et hic modo). 13. Wyszliśmy stamtąd i przy drzwiach spotkaliśmy... (Et exiimus et uidimus ante fores)", OŻ 9, s. 260.

³⁴³ Por. Orygenes, *O zasadach* 2,11,7, w: SCh 252, s. 410.412; „Błogosławieni, po ziemskim życiu zostaną w raju ziemskim («wszyscy święci, odchodząc z tego życia, będą przebywać w określonym miejscu na ziemi, w miejscu, które Pismo Święte nazywa rajem»), który będzie dla nich miejscem nauczania («że się tak wyrażę, sala wykładowa i szkoła dusz»). Kiedy staną się czystszy sercem i umysłem i żywi inteligencją, wstąpią w powietrze i dotrą do królestwa niebieskiego, przechodząc przez sfery niebieskie, czyli kolejne niebiosy), ŻMT 1, s. 219 (por. też H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków...*, dz. cyt., s. 91–95).

³⁴⁴ Pseudo-Atanazy, *Expositio fidei*, w: PG 25B, k. 201–203. (Jezus otworzył wejście do raju, skąd Adam został wygoniony i do którego na nowo wszedł w osobie łotra, tak jak to Pan powiedział: „Dziś ze mną będziesz w raju”).

³⁴⁵ Iohannes Chrysostomus, *De cruce et latrone homilia* I,2, w: PG 49, k. 401–402; przekład polski Jan Chryzostom, *Homilia I o krzyżu i łotrze*, Sinko II, s. 162–175 (Bóg otwiera ci dzisiaj raj zamknięty od pięciu tysięcy lat i więcej. Bóg wprowadza tam łotra tego samego dnia o tej samej porze).

³⁴⁶ J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso...*, dz. cyt., s. 233–324.

³⁴⁷ Ap 22, 1–2: „Ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka. Pomiędzy rynkiem Miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia, rodzące dwanaście owoców – wydające swój owoc każdego miesiąca – a liście drzewa [służą] do leczenia narodów”.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

z Kartaginy, zwracającego się do rzymskich wyznawców, odnajdujemy w *Liście 37* (250 rok) opis raju pojmowanego jako wieczny ogród, który, co więcej, będzie stanowił dla męczenników rekompensatę za poniesione męczeństwo³⁴⁸. Jeszcze bardziej rozbudowany opis raju, który stał się niebem, znajdujemy u Pseudo-Cypriana. „Miejsce Chrystusa gdzie spoczywa łaska” (*Christi locus, ubi iacet gratia*) zostaje opisane jako „ziemia bujna/obfita, której pola wydają owoce i zachowują nietkniętymi pachnące kwiaty”. Dalej następuje opis drzew tej ziemi, które są wysokie aż do nieba, dając cień tak głęboki jak ubranie. Ani zimno zimy, ani palący gorący lat nie niszczy tam wegetacji³⁴⁹.

Komentujący te wyobrażenia rajskie Delumeau zauważa, że od IV wieku swoiste pejzaże rajskie, które mają wyrażać wieczną – niebiańską radość, możemy znaleźć szczególnie u poetów chrześcijańskich opisujących wejście duszy do raju (np. Prudencjusz, IV wiek)³⁵⁰, w tekstach *passiones* z V wieku, oddających radość zbawionych w raju (np. *Acta sancti Sebastiani*, V wiek) czy w sztuce mozaikowej (mozaiki w Sant’Apollinare in Classe w Rawennie, VI wiek). Tematyka łąki rajskiej w średniowiecznej sztuce staje się już klasycznym toposem artystycznym (np. mozaiki w absydzie

³⁴⁸ Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 16,2: „Successit hierni verna temperies rosis, laeta et floribus coronata: sed vobis rossae et flores de paradisi deliciis aderant et caput vestrum sarta coelestia coronabant”, w: PL 4, k. 266A; Sancti Cypriani, *Epistula* 37,II.1, w: CChSL 3B, s. 179; przekład polski Cyprian z Kartaginy, *List 37,4*: „Po ziemie nastąpiła wiosna, ciesząca się różami, uwieńczona kwiatami, dla was zaś różami i kwiatami były radości nieba [tłumaczenie własne „flores de paradisi” – „radości raju”] i girlandy [tłumaczenie własne „sarta coelestia” – „wieńce niebiańskie”] wieńczyły wasze głowy”, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, PSP 1, s. 110.

³⁴⁹ PsuedoCyprianus, *De laude martyrii* 21: „Christi locus, ubi iacet gratia, ubi uirentibus campis terra luxurians alumno se induit gramine et redolenti pascitur flore, ubi altum nemora tolluntur in uerticem et ubi arborum densior coma uestit, quicquid curuantibus ramis scena deiacens inumbrarit. omnia illic non frigoris nec ardoris nec ut autumnum arua requiescant aut iterum tellus uere nouo fecunda parturiat”, w: CSEL 3.3, CSEL 3.3. Appendix. S. Thasci Caecili Cypriani Opera Spuria cum Indicibus et Praefatione ex Recensione G. Hartelii, Vindobonae 1871, s. 43–44.

³⁵⁰ Aurelius Prudentius Clemens, *Hamartigenia* 839–859, w: PL 59, k. 1070; przekład polski Prudencjusz, *Źródło grzechu*, tłum. M. Brożek, PSP 43, s. 133 („ww. s. 839–842: Natomiast w dali przeciwnej, gdzie rajska kraina, świadom przyszłości Majestat inne ustanowił nagrody dla dusz w czystości (...) ww. s. 856–859: Tam zaś spoczywa na łożu w purpurowych kwiatkach, upajające ich wiecznie wdychając zapachy, I na posłaniu z róż pijąc ambrozjskie rosy”).

Santa Maria Maggiore w Rzymie, około 1295 roku). Można dostrzec też, że stopniowo biblijny raj pierwotny, czyli ogród Eden, w wyobrażeniach teologów i artystów chrześcijańskich staje się w późnej starożytności ogrodem niebiańskim³⁵¹.

Jak zauważa Antonio Nitrola rozróżnienie pomiędzy rajem rozumianym jako pierwotny ogród Eden a definitywną sytuacją eschatologiczną było niejasne w terminologii chrześcijańskiej aż do średniowiecza. Było to niewątpliwie uwarunkowane podtrzymywaniem idei o miejscu dla sprawiedliwych, które byłoby czymś pośrednim pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Punktem przełomowym na Zachodzie w teologicznej interpretacji raju była wydana w 1336 roku bulla *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII. W dokumencie tym biskup Rzymu definitywnie i kościelnie usankcjonował ekwiwalencję terminów „królestwo niebieskie” / „niebo” / „raj”³⁵². Od tego momentu na Zachodzie obserwuje się też delikatną zmianę semantyczną w terminologii teologicznej. „Raj” będzie oznaczał przede wszystkim „stan niebiański”, natomiast w drugim znaczeniu, z określeniem przymiotnikowym „ziemski”, termin ten zacznie opisywać „ogród Eden”³⁵³.

³⁵¹ Por. J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso...*, dz. cyt., s. 237–239.

³⁵² DS 1000: „Quod animae puerorum (...) sunt et erunt in caelo, caelorum regno et paradiso caelestis cum Cristo, sanctorum Angelorum consortio congregatae”, ed. H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996, s. 522; Jak odnotowuje C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta XII «Benedictus Deus». Próba nowego spojrzenia na kontrowersję*, „Teologia w Polsce” 4,1 (2010), s. 109–123, papież Benedykt XII wprowadza precyzację, iż dusze cieszą się Istotą Bożą (divina essentia perfruuntur) i dlatego są prawdziwie szczęśliwe (sunt vere beatae). Papież oddzielił zatem koncepcję „widzenia Boga” od koncepcji „stanu doskonałego”, pozostawiając, jako otwartą, możliwość, którą sam podzielał, że taki ogład po sądzie zostanie przewyższony przez ogład pełniejszy i doskonalszy, w: C. Naumowicz, *Konstytucja Benedykta...*, dz. cyt., s. 118–119.

³⁵³ Por. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. Vol. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, s. 412.

2.5. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu III wieku

W tekstach pisarzy i ojców Kościoła z III wieku odnajdujemy bardziej rozbudowane wątki nauki o eschatologicznym niebie. Ich teologia jest już bardziej spekulatywna niż w poprzednich dwóch wiekach, a wątki katechetyczne są tam mniej obecne. Z metodologicznego punktu widzenia najbardziej złożone rozważania o eschatologii końcowej spotykamy u Orygenesesa, w którego tekstach dodatkowo mamy do czynienia ze zjawiskiem polisemiczności. W kontekście całej twórczości teologicznej badanych autorów nauka o niebie nadal pozostaje jednak okazjonalna. Nie spotykamy więc do III wieku włącznie chrześcijańskiego traktatu skoncentrowanego wyłącznie na tematyce eschatologicznego nieba.

Dla większości autorów tematyka eschatologii końcowej związanej z niebem jest raczej drugoplanowa (Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski). Teologowie III wieku rozwijają przede wszystkim wątki teologii biblijnej dotyczącej nieba jako szczególnego miejsca przebywania Boga, obiecanego zbawionym (Klemens Aleksandryjski), którzy będą się tam cieszyli nieśmiertelnością (Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). W swej spekulacji teologicznej, uwarunkowanej pośrednio wpływem filozofii greckiej, pisarze ci dochodzą również do postawienia hipotez, że zbawieni w niebie będą doświadczali najwyższego stopnia poznawania Boga (Klemens Aleksandryjski, Orygenes), dostąpią deifikacji (Klemens Aleksandryjski), a nawet stopniowego przechodzenia w życie wiecznym do przebywania w aczasowości Boga (Orygenes).

Opisy nieba

Autorzy patrystyczni III wieku rozważają rzeczywistość nieba, kontynuując główne wątki biblijnego przekazu na ten temat. Klucz ich rozważań jest zasadniczo soteriologiczny. Eschatologiczne niebo jest częścią Bożego stworzenia jako miejsce specjalnie wybrane przez Boga, choć Bóg je przekracza³⁵⁴, jest zależne od Boga³⁵⁵ i uporządkowane według siedmiu działań

³⁵⁴ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 3A–4A; 43; 45.

³⁵⁵ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 3A–4A; 4–5.

Ducha Bożego wiązanych z człowieczeństwem Syna Bożego³⁵⁶; stąd życie rozumiane jako „wieczne” oznacza „nowy rodzaj życia-duchowy-mistyczny”, nie podlegający zmianom czasu, gdyż gwarancją takiego życia zbawionych jest Chrystus. W ten sposób zostaje zrealizowany najważniejszy cel bytów stworzonych, ponieważ człowiek zbawiony znajduje swoje dopełnienie w Bogu³⁵⁷. W rozważaniach autorów greckojęzycznych widać podkreślanie nowej jakości życia opisywanej jako duchowa; natomiast autorzy łacińskojęzyczni w swych opisach uwypuklają wymierność nieba jako miejsca nagrody za życie moralne w doczesności, stąd częste metafory nieba jako uczty czy opisy niebiańskiego raju.

Stosowana terminologia

W tekstach autorów chrześcijańskich III wieku powtarzają się zarówno motywy przestrzenno-rzeczowe jak i motywy jakościowe:

(1) określenia związane z motywami przestrzenno-rzeczowymi: Jerozolima okresu millenium³⁵⁸, Jerozolima niebieska³⁵⁹, Jerozolima powyżej³⁶⁰, raj³⁶¹, królestwo niebieskie³⁶², Królestwo Boże³⁶³, nagroda-niebo³⁶⁴, nagroda-miasto³⁶⁵, niebo³⁶⁶, bramy zbawienia³⁶⁷, święte miejsce pobytu³⁶⁸, uczta³⁶⁹, raj³⁷⁰;

³⁵⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 9; Wiktoryn z Poetovium, *De fabrica mundi* 7.

³⁵⁷ Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 6,44,227; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* cz. 2. C.S. 38,1–2.

³⁵⁸ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 5,35.2.

³⁵⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 5,36.1–36.2; Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,24.

³⁶⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 2,12,119.

³⁶¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 5,36.2.

³⁶² Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 9,87,3.

³⁶³ Por. Origenes, *Fragmenta in Evangelium Joannis (in catenis)* 36.

³⁶⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 11,111,3.

³⁶⁵ Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,24,5.

³⁶⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,100,1.

³⁶⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 4,63,5.

³⁶⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,13,105.

³⁶⁹ Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 4,31,2.

³⁷⁰ Por. Tertulian, *Apologetyk* 67,12, Tertulian, *Do męczenników* 3,3; *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicjy* 11–13.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

(2) określenia związane z motywami jakościowymi: cechy anielskie³⁷¹, obraz i podobieństwo Boga³⁷², niezniszczalność i nieśmiertelność³⁷³, życie wieczne³⁷⁴; nagroda-nieśmiertelność³⁷⁵, nagroda-zbawienie³⁷⁶, najwyższe Dobro-zbawienie³⁷⁷, życie wieczne³⁷⁸, prawdziwe wytnienie³⁷⁹, Chrystus – opisywany jako: przyszłe dziedzictwo / ziemia święta / królestwo niebieskie / Królestwo Boże³⁸⁰, najwyższe nieba / doskonałość / najwyższe szczęście / szczyt dóbr³⁸¹, życie wieczne jako cel-koniec-wypełnienie-przebywanie blisko Boga-przyjaźń z Bogiem³⁸², wieczność – jako nowa jakość życia we właściwym miejscu, które jest w czasie błogosławionych – dzięki powiązaniu zbawionych z Logosem to też trwanie bez granic (doświadczenie radości z przebywania w tym samym miejscu z Logosem)³⁸³; Jerozolima – jako metafora przyjaźni z Bogiem, bycia przyjacielem Boga³⁸⁴; obecność Boga i oglądanie Go przez zbawionych³⁸⁵.

Jak widać z powyższego zestawienia określeń eschatologicznego nieba w tekstach autorów chrześcijańskich III wieku przeważają te związane z motywami jakościowymi.

³⁷¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 5,35,1.

³⁷² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 5,36,2–3.

³⁷³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 7; 31; 40; 72; Klemens Aleksandryjski *Zachęta Greków* 10,106,2; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 52,10.

³⁷⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,7,3.

³⁷⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,96,3.

³⁷⁶ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 10,106,5; Cyprian z Kartaginy, *De mortalitate* 21; Cyprian z Kartaginy, *Ad Fortunatum* 13; Cyprian z Kartaginy, *De opere et eleemosynis* 24; Lactantius, *Divinae Institutiones* 7.

³⁷⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,123,2.

³⁷⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,7,1.

³⁷⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 3,7,39.

³⁸⁰ Por. Orygenes, *Homilie do Księgi Jozuego* 25,4; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza. Cz. 2. Commentariorum series* 72; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 67,7.

³⁸¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 6,19–20; *Tamże* 6,44.

³⁸² Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 23; Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 4,12,2; Tertullianus, *De baptismo* 5,7.

³⁸³ Por. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa* 47; Origenes, *Selecta in Psalmi* 22.

³⁸⁴ Por. Origenes, *Fragmenta ex Commentariis in Ezechielem* 2–12.

³⁸⁵ Por. Tertulianus, *Przeciwko Prakseaszowi* 23,4.

Najważniejszy przekaz teologiczny dotyczący nieba

Mysł przewodnia odnosząca się do eschatologicznego nieba jest w analizowanych tekstach patrystycznych spójna z nauczaniem nowotestamentalnym i stale wskazuje na Jezusa Chrystusa jako na sposób wejścia i przebywania w eschatologicznym niebie. Człowiek stworzony przez Boga jako dziecko, wzrastając, ma dojść do doskonałości³⁸⁶, którą osiąga przez zjednoczenie z Bogiem³⁸⁷. Metodą osiągnięcia nieba przez człowieka jest przyjęcie przezeń wiary objawionej przez Chrystusa³⁸⁸ i formowanie się w życiu doczesnym na wzór Chrystusa³⁸⁹. Prefiguracją i egzemplifikacją odnowienia stworzeń jest już zmartwychwstanie Jezusa³⁹⁰.

Cechy zbawionych w niebie

Cechy zbawionych są konsekwencją ich wiary w Jezusa i wynikają ostatecznie z odnowienia ich relacji z Bogiem. Wynikają one z przyjęcia przez omawianych autorów perspektywy soteriologicznej – dzięki wierze w Chrystusa dokonano się już usprawiedliwienie wierzących i ich uwolnienie od sądu rozumianego jako kara³⁹¹, a zmartwychwstanie Jezusa, przynosząc Jego nieśmiertelność i niezniszczalność, jest zapowiedzią tego samego dla wierzących w Jezusa³⁹². Nieśmiertelność i niezniszczalność człowieka zbawionego jest możliwa dla ludzi jedynie dzięki ich zjednoczeniu z Bogiem³⁹³.

Autorzy aleksandryjscy podkreślają, że po zmartwychwstaniu nastąpi uwolnienie się zbawionych od namietności, utrata płciowości połączona z przejściem w formę istoty jednopłciowej³⁹⁴ czy aseksualnej³⁹⁵. Cechy zbawionych w niebie upodabniają ich do Chrystusa³⁹⁶, dlatego są

³⁸⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 12; Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 12,120,3.

³⁸⁷ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 31.

³⁸⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków* 1,10,2–3.

³⁸⁹ Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* 1,12,100.

³⁹⁰ Por. Orygenes, *O zasadach* 3,6,3 i Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza* 14,18.

³⁹¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 69.

³⁹² Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 72; 88.

³⁹³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej* 31.

³⁹⁴ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,12,100,3.

³⁹⁵ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 3,41–42.

³⁹⁶ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,98; Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 3,41–42.

3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III

oni wolni od pożądliwości³⁹⁷, doświadczają wytchnienia³⁹⁸ i życia wiecznego³⁹⁹, są usynowieni i zbawieni⁴⁰⁰, przemienieni w istoty niebiańskie i święte⁴⁰¹, przebóstwieni⁴⁰², samowystarczalni i prości⁴⁰³, wiecznie szczęśliwi⁴⁰⁴, wiecznie trwający w Bogu⁴⁰⁵, niezniszczalni⁴⁰⁶ i doświadczający udziału w prawdziwym pięknie⁴⁰⁷.

Eschatologiczne niebo byłoby też dla zbawionych dalszym postępowaniem w rozwoju moralnym⁴⁰⁸ oraz rozwojem w jakiejś wymiernej, choć odnowionej jakościowo materialności⁴⁰⁹. Szczególnie, według Orygenes, życie wieczne nie będzie inercją, ale rodzajem czynnego odpoczynku właściwego świętym (bycie z Jezusem Chrystusem, relaks, wypoczynek umysłu, oglądanie Boga twarzą w twarz). Tak rozumiana „czasowość” w życiu wiecznym byłaby zatem jakościowo skończona. Stąd Orygenes rozważa, iż w jakościowym rozumieniu „końca” tego, co ma nadejść w niebie, będzie jakieś kolejne przejście do „dziedzictwa królestwa niebieskiego”, czyli pojawia się teza o wejściu przygotowanych do tego zbawionych stworzeń do bezczasowego życia Boga. Wypełnieniem wszystkich tych eschatologicznych nadziei jest Chrystus, a ich realizacja dokonuje się przez miłość.

Natomiast u autorów łacińskich III wieku zauważamy, że ich opisy życia wiecznego są skoncentrowane na wymierności nagrody przyszłego życia i swoistej rajskości, która jednak nie stanowi pełni zbawienia, gdyż np. Tertulian, niezależnie od swoich opisów uczt niebieskiej i wymiernego raju, mówi także o upodabnianiu się zbawionych do Boga. Podobnie w wizji męczennika Satura znajdujemy wzmiankę o wchodzeniu i wychodzeniu z raju do tajemniczego miejsca przebywania Boga.

³⁹⁷ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,4,10.

³⁹⁸ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,6,29.

³⁹⁹ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,29,1.

⁴⁰⁰ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,98.

⁴⁰¹ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,98.

⁴⁰² Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,98.

⁴⁰³ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,98.

⁴⁰⁴ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,13,103.

⁴⁰⁵ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 1,12,102.

⁴⁰⁶ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 2,2,19.20.

⁴⁰⁷ Por. Klemens Aleksandryjski *Wychowawca* 2,12,129.

⁴⁰⁸ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 6,6,47,1.

⁴⁰⁹ Por. Orygenes, *O zasadach* 2,3,7.

Przygotowanie do osiągnięcia nieba

Autorzy III wieku powtarzają nowotestamentalną parenezę chrześcijańską o życiu według wiary. W doczesności postawami wskazanymi dla wierzących w Chrystusa są zatem: przestrzeganie reguł wiary i wypełnianie przykazań Bożych⁴¹⁰, przyjęcie chrztu⁴¹¹, prostota wiary i miłość⁴¹², służenie Bogu w imię Jezusa⁴¹³, życie w sprawiedliwości⁴¹⁴ i w cierpliwości⁴¹⁵.

Zarówno dla chrześcijańskich autorów greckojęzycznych III wieku, jak i dla autorów łacińskojęzycznych tego okresu, nauczanie o eschatologicznym niebie nie było podstawową tematyką rozważań. Ich przekazy na powyższy temat nadal pozostają fragmentaryczne, choć zwiększa się ilość relatywnych wzmianek eschatologicznych oraz niewątpliwie pogłębia się poziom samej spekulacji teologicznej. Eschatologiczne niebo pozostaje „stworzonym-wybrany-szczególnym” przez Boga miejscem Jego przebywania ze stworzeniami, które Go kochają. Przeważają w tym okresie jakościowe opisy niebiańskiej rzeczywistości eschatologicznej, ujęte w ramach chrześcijańskiej soteriologii. Charakterystyczny jest opis nieba jako rzeczywistości progresywnej, zmierzającej do coraz pełniejszego stopnia zjednoczenia zbawionych z Bogiem. Najważniejszym przesłaniem chrześcijańskim dotyczącym eschatologicznego nieba nadal pozostaje idea, iż drogą i bramą do życia wiecznego jest Jezus Chrystus.

⁴¹⁰ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 3.

⁴¹¹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 3A.

⁴¹² Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 87.

⁴¹³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej* 88.

⁴¹⁴ Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* 3,24,5.

⁴¹⁵ Por. Cyprian z Kartaginy, *De mortalitate* 21.

Zakończenie

Opis tematyki eschatologicznego nieba i życia wiecznego w teologicznym ujęciu autorów patrystycznych I–III wieku wydaje się być progresywny, a zarazem spójny. Analizowani autorzy prowadzili bowiem swe refleksje teologiczne, odnosząc się do tego samego Objawienia, jakim jest Pismo Święte i pierwotna Tradycja apostolska, a w niej przede wszystkim przekaz prawdy wiary o zbawieniu już dokonanym w Jezusie Chrystusie. Refleksja teologów pierwszych trzech wieków różnicowała się natomiast na poziomie stosowanych przez nich środków przekazu literackiego oraz osobowości każdego z nich.

Spójność przekazu dotyczącego eschatologicznego nieba dostrzegam u autorów patrystycznych I–III wieku przede wszystkim w powtarzaniu najważniejszej prawdy teologicznej wynikającej z orędzia NT, iż jedynym sposobem na osiągnięcie nieba jest dla chrześcijanina wiara, chrzest i zaufanie do Jezusa Chrystusa. Kluczem do zrozumienia eschatologicznego przekazu autorów wczesnochrześcijańskich pozostaje zatem bezwzględnie nowotestamentalna soteriologia, co nie powinno specjalnie dziwić.

Autorzy I wieku powtarzają podstawowy kerygmat NT dotyczący zbawienia i życia wiecznego. Sposób przekazu tej prawdy pozostaje zasadniczo katechetyczny. Apologeci greccy II wieku, ze względu na swój dialog prowadzony ze światem pogańskim, zaczynają harmonizować orędzie soteriologii

nowotestamentalnej z etycznymi kategoriami filozofii greckiej (stoicki prymat cnoty, platoński idealizm etyczny), co w przekazie wiary skutkuje pośrednio wypracowaniem swoistej teologii eschatologicznej zasługi i moralistycznym uzależnianiem osiągnięcia nieba przez wierzącego od zgodności jego wyborów moralnych (analogiczną narrację o niebie jako nagrodzie za wybory etyczne spotykamy u afrykańskich moralistów III wieku). Tak silne powiązanie orędzia ewangelicznego z grecką antropologią i etyką filozoficzną skutkuje też pośrednio początkiem chrześcijańskiej refleksji nad hipotetycznym stanem pośrednim. Jednak podstawowy przekaz teologiczny pozostaje w swym wymiarze katechetyczny i zgodny z soteriologią NT.

Autorzy chrześcijańscy w III wieku są niewątpliwie bardziej zróżnicowani zarówno pod względem form przekazu, jak i rozwijanych koncepcji eschatologicznych. Obok klasycznego przekazu katechetycznego pojawiają się bowiem w ich dziełach pierwsze spekulacje eschatologiczne, z których na czoło wybijają się eschatologiczne hipotezy Orygenesusa o rozwoju moralnym i materialnym zbawionych w niebie, aż do osiągnięcia nowego nieba i nowej ziemi i wejścia zbawionych do tajemniczej aczasowości Boga. W tym czasie afrykańscy moraliści III wieku rozważają wątek nieba „wymiernego” jako nagrody za dobre wybory etyczne. Obie tendencje teologiczne (aleksandryjska i afrykańska) wykazują jednak swoiste podobieństwo w tezie o ostatecznym losie zbawionych: jest to osiągnięcie życia Bożego / upodobnianie życia zbawionych do życia Boga. Pomimo odnotowanych różnic podstawowy przekaz wiary pozostaje ten sam: jedynym sposobem na osiągnięcie przez człowieka wierzącego eschatologicznego nieba – rozumianego jako wspólnota zbawionego z Bogiem i innymi zbawionymi – jest realna więź człowieka wewnętrznego z Jezusem Chrystusem. Gwarancją obietnicy eschatologicznego nieba dla wierzącego jest zawsze wiara w prawdomówność i łaskawość Boga.

Uderza fragmentaryczność przekazu ojców i pisarzy Kościoła I–III wieku na temat eschatologicznego nieba / życia wiecznego zbawionych. Tematyka ta nigdy nie jest pierwszoplanowa, najczęściej jest wpisana w kontekst szerszego nauczania soteriologicznego. Terminologia, jaką stosują omawiani autorzy, stanowi kontynuację eschatologicznego słownictwa nowotestamentalnego, czasami są to również zbitki semantyczne terminów biblijnych, wyjątkowo spotykamy w analizowanych tekstach słownictwo mityczne

świata pogańskiego (motyw Arkadii). W I wieku przeważają motywy przestrzenne, w dwóch kolejnych jakościowe. Wszystkie opisy eschatologiczne nieba są przekazem archetypów pozytywnych. Niebo eschatologiczne pozostaje w warstwie przekazu – stworzonym, wybranym i uprzywilejowanym przez Boga, szczęśliwym miejscem, gdzie Bóg jest z człowiekiem zbawionym w przyjaźni. W tak pojmowanym niebie cechy Chrystusa stają się też definitywnie cechami zbawionych. W ten sposób zostaje również zrealizowany najważniejszy cel bytów stworzonych, gdyż człowiek zbawiony znajduje swoje ostateczne dopełnienie w Bogu.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

1.1. Edycje Biblii

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, (Prymasowska Seria Biblijna 1), Warszawa 1995.

Hebrajsko-polski Stary Testament. Księga Rodzaju. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, transkrypcją oraz indeksem rdzeni, tłum. i oprac. A. Kuśmirek, (Prymasowska Seria Biblijna 14), Warszawa 2000.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, red. M. Peter i M. Wolniewicz, t. 2, Poznań 1997.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia tysiąclecia. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań 2002⁴.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno, Stuttgart 1979; przekład polski *Septuaginta* czyli *Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apo-*

kryfami, tłum. i oprac. R. Popowski SDB, (Pymasowska Seria Biblijna 37), Warszawa 2014².

1.2. Edycje apokryfów

Apocalypsis Pauli (Apokalipsa Pawła), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 241–279.

Apocalypsis Petri (Apokalipsa Piotra), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, tłum. S. Kur (etiopski), M. Starowieyski (grecki), Kraków 2001, s. 225–241.

Evangelium Aegyptiorum (Ewangelia według Egipcjan), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 122–122.

Evangelium Thomae (Ewangelia Tomasza), w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*. Cz. 1. *Fragmenty, Narodzenie i Dzieciństwo Maryi i Jezusa*, tłum. W. Myszor, A. Dembska, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 180–202.

Pseudo-Clemens Romanus (Pseudo-Klemens Rzymski), *Agrapha* 8, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, tłum. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 93.

1.3. Edycje tekstów patrystycznych (wydania krytyczne i istniejące polskie tłumaczenia)

Anonymus ad Diognetum, w: SCh 33bis. *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire de H. I. Marrou, Paris 1997; przekład polski *List do Diogneta*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 339–348.

Aristides, *Apologia*, w: SCh 470, Aristide, *Apologie*. Introduction, textes critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon, M.-J. Pierre, B. Quttier, M. Guiorgadzé, Paris 2003; przekład polski Arystydes z Aten, *Apologia*, w: BOK 24. *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston*

- z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz, tłum., wstępy i komentarze L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 111–133 [wstęp], s. 135–150 [tekst – wersja grecka].
- Athenagoras Philosophus, *De resurrection mortuorum*, w: SCh 379. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la resurrection des morts*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, Paris 1992, s. 214–317; przekład polski Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, w: PAX 24, tłum., wstęp, komentarz i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 83–115.
- Athenagoras Philosophus, *Supplicatio pro Christianis*, w: SCh 379. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la resurrection des morts*. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Pouderon, Paris 1992, s. 70–209; przekład polski Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, w: PAX 24, tłum., wstęp, komentarz i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 27–80.
- Aurelius Prudentius Clemens, *Hamartigenia*, w: PL 59. M. Aurelii Clementis Prudenti *Carmina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, k. 1007–1078; przekład polski Prudencjusz, *Źródło grzechu*, w: PSP 43, Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, tłum., wstęp i oprac. M. Brożek, Warszawa 1987, s. 112–136.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, w: SCh 23. Clément d’Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Introduction, textes critiques, traductions et commentaire par F. Sagnard, Paris 1948; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, w: ŹMT 22, tłum. i oprac. P. Siejkowski Kraków 2001.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, w: SCh 70. Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre I. Texte grec, introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl, Paris 1960; SCh 108. Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre II. Traduction de C. Mondésert, notes de H.-I. Marrou, Paris 1991²; SCh 158. Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue*. Livre III. Traduction de C. Mondésert et Ch. Matray, notes de notes de H.-I. Marrou, Paris 1970; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, w: SCh 2. Clément d’Alexandrie, *Le Protreptique*. Introduction, traduction et notes de C. Mondésert, Paris 1949; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: PSP 44. *Apologie*, tłum. J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 116–201.

- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, w: GCS 52. Clemens Alexandrinus II. *Stromata* I–VI, herausgegeben O. Stählin; 1936², Leipzig 1906; SCh 30. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate I*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de M. Caster, Paris 1951; SCh 38. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate II*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de P. Camelot, Paris 1954; SCh 463. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate IV*. Texte grec, introduction et notes de C. Mondésert, traduction de A. van den Hoek, Paris 2001; SCh 278–279. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*. Texte grec, introduction, notes et traduction de A. Le Boulluec, Paris 1981; SCh 446. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VI*. Texte grec, introduction, notes et traduction de P. Descourtieux, Paris 1999; SCh 428. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate VII*, Texte grec, introduction, notes et traduction de A. Le Boulluec, Paris 1997; przekład polski Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum., komentarz i indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX 33, s. 1–2, Warszawa 1994.
- Clemens Romanus, *Epistola ad Corinthios*, w: FCh 15. *Clemens von Rom, Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther*, übersetzt und eingeleitet von G. Schneider, Freiburg im Breisgau 1994; przekład polski Klemens Rzym-ski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 51–87.
- Cyprianus Carthaginensis, *De Opere et Eleemosynis*, w: PL 4. Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris Opera Omnia. Tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 625–646; Sancti Cypriani, *De opere et eleemosynis*, w: CChSL 3A. Sancti Cypriani Episcopi Opera. Pars II, ed. M. Simonetti, Turnholti 1976, s. 55–72; przekład polski Cyprian z Kartaginy, *O uczynku i jałmużnach*, w: POK 19. Św. Cyprian, *Pisma*. I. *Traktaty*, tłum. i oprac. J. Czuj, Poznań 1937, s. 324–348.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii*, w: PL 4. Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris Opera Omnia. Tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 681–702; Sancti Cypriani, *Ad Fortunatum*, w: CChSL 3A. Sancti Cypriani Episcopi Opera. Pars I, ed. R. Weber, Turnholti 1976, s. 183–216; przekład polski Cyprian z Karta-

- giny, *Do Fortunata*, w: POK 19. Św. Cyprian, *Pisma*. I. *Traktaty*, tłum. i oprac. J. Czuj, Poznań 1937, s. 272–301.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistolae*, w: PL 4. Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris Opera Omnia. Tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 191–438C; CChSL 3B, Sancti Cypriani Episcopi *Epistolarium*. Pars 3,1 (*Epistolae* 1–57), ed. G. F. Diercks, Turnholti 1994; przekład polski Cyprian z Kartaginy, *Listy*, w: PSP 1. Św. Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1969.
- Cyprianus Carthaginensis, *Liber de Mortalitate*, w: PL 4. Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris Opera Omnia. Tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 603–624; Sancti Cypriani, *De mortalitate*, w: CChSL 3A. Sancti Cypriani Episcopi Opera. Pars II, ed. M. Simonetti, Turnholti 1976, s. 17–32; przekład polski Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, w: POK 19. Św. Cyprian, *Pisma*. I. *Traktaty*, tłum. i oprac. J. Czuj, Poznań 1937, s. 252–271.
- Didache*, w: FCh 1. *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen, Freiburg im Breisgau 1991, s. 23–139; przekład polski *Nauka Dwunastu Apostołów*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 33–44.
- Epiphanius Constantiensis, *Panarion (Adversus haereses)*, PG 41. Επιφανιος Κυπρου, Παναριος εν τ' ουν κιβωτιος. Facsimile of the 1858 Paris First Edition, Athens 1992.
- Hermas, *Pastor*, w: SU 3. *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von M. Leutzsch, Darmstadt 1998, s. 107–497; przekład polski Hermas, *Pasterz*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 205–299.
- Hieronymus Presbyter, *Apologia Adversus Libros Rufini*, w: PL 23. Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Opera Omnia, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Paris 1883, k. 445–514.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 142–161; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Efezie*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*,

- tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 113–119.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 162–171; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 120–123.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Philadelphos*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 194–203; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Filadelfii*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 132–135.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpus*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 246–265; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 140–142.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnesios*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 204–215; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 136–139.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos*, w: SU 1. *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt 1998¹⁰, s. 172–181; przekład polski Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 124–127.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V. Übersetzt und eingeleitet von N. Brox, Freiburg im Breisgau 2001 (Fontes Christiani 8/5); częściowy przekład polski W. Myszor, *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm*

- w ujęciu Ireneusza z Lyonu (*«Adversus Haereses»* V,30,4–36,3), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33 (2000), s. 5–24.
- Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae (Epideixis)*, w: SCh 406. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*. Introduction, traduction et notes par A. Rousseau, Paris 1995; przekład polski Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, w: ŻMT 7, tłum., wstęp, i oprac. W. Myszor, Kraków 1997.
- Iohannes Chrysostomus, *De cruce et latrone homilia* I, w: PG 49. S. P. N. Joannis Chrysostomi Opera Omnia quae exstant. Voluminis secundi. Pars prior, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1859 Paris First Edition, Athens 1996, k. 399–408; przekład polski Jan Chryzostom, *Homilia I o krzyżu i łotrze*, Sinko II. Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 162–175.
- Iustinus martyr, *Apologia*, w: SCh 507. Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, Paris 2006; przekład polski Justyn Męczennik, *I i 2 Apologia*, tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 7–114.
- Iustinus martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, w: PG 6. Ιουστινου, Φιλοσοφου και μαρτυρος, Προς Τρυφωνα Ιουδαιον Διαλογος, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2001, k. 471–800; przekład polski Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. i oprac. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 119–318.
- Lactantius, *Divinae Institutiones*, w: CSEL 19. Lucius Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia. Pars prima. *Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*, recensuit S. Brand, Pragae–Vindobonae–Lipsiae 1890, s. 1–672.
- Martyrio Sancti Polycarpi. Epistola Circularis*, w: PG 5. AA.VV., ed. J.-P. Migne, Paris 1857, k. 1029–1046; przekład polski *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 162–169.
- Melito Sardensis, *De Pascha*, w: SCh 123. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*. Introduction, texte critique, traduction et notes par O. Perler, Paris 1966; przekład polski Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 308–333.

- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos (latine, interprete Rufin, libri X)*, w: SCh 532. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. T. I (Livres I–II). Texte critique établi par C.P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction, notes et index par L. Brésard, Paris 2009; SCh 539. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. T. II (Livres III–V). Texte critique établi par C.P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction et notes par L. Brésard, Paris 2010; SCh 543. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. T. III (Livres VI–VIII). Texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, Introduction par M. Fédou, Traduction et notes par L. Brésard et M. Fédou, Index par L. Brésard, Paris 2011; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, w: PSP 57/1–2, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1994.
- Origenes, *Commentarii in Genesim*, w: PG 12. *Origenis Opera Omnia*, tomus secundus, Facsimile of the 1857 Paris First Edition, Athens 1998, k. 45–146.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, w: SCh 120. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. T. I (Livres I–V). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1966; SCh 157. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. T. II (Livres VI et X). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1970; SCh 222. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. T. III (Livre XIII). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1975; SCh 290. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. T. IV (Livres XIX et XX). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1982; SCh 385. Origène, *Commentaire sur saint Jean*. T. V (Livres XXVIII et XXXII). Text grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Paris 1992; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, w: ŻMT 27, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 2003.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, w: PG 14. *Origenis Opera Omnia*, tomus quartus, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1998, k. 21–830; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, w: ŻMT 27, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 371–372.
- Origenes, *Commentarii in Matthaeum*, w: PG 13. *Origenis Opera Omnia*, tomus tertius, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1999, k. 835–1599; przekład polski Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, w: ŻMT 10, tłum. K. Augustyniak, wstęp i oprac. E. Stanula, Kraków 1998.

- Origenes, *Contra Celsum*, w: Sch 132. Origène, *Contre Celse*. T. I (Livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1967; Sch 136. Origène, *Contre Celse*. T. II (Livres III et IV). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1968; Sch 147. Origène, *Contre Celse*. T. III (Livres V et VI). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1968; Sch 150. Origène, *Contre Celse*. T. IV (Livres VII et VIII). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1969; Sch 227. Origène, *Contre Celse*. T. V. Introduction générale, tables et index par M. Borret, Paris 1976; przekład polski Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, w: PSP 17bis, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, Warszawa 1986².
- Origenes, *De oratione*, w: PG 11. *Origenis Opera Omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2002, k. 415–561; przekład polski *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, tłum. W. Kania, H. Pietras, oprac. H. Pietras, Kraków 1993, s. 101–240.
- Origenes, *De principiis*, w: Sch 252. Origène, *Traité des Principes*. T. I (Livres I et II). Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1978; Sch 253. Origène, *Traité des Principes*. T. II (Livres I et II). Commentaire et Fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1978; Sch 268. Origène, *Traité des Principes*. T. III (Livres III et IV). Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980; Sch 269. Origène, *Traité des Principes*. T. IV (Livres III et IV). Commentaire et Fragments par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1980; Sch 312. Origène, *Traité des Principes*. T. V. Compléments et index par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1984; przekład polski Orygenes, *O zasadach*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, fragmenty z „Filokalii” tłum. K. Augustyniak, wprowadzenie H. Pietras, Kraków 1996.
- Origenes, *Disputatio cum Heracleida*, w: Sch 67. Origène, *Entretien avec Héraclide*, Introduction, texte, traduction et notes par J. Scherer, Paris 1960; przekład polski Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensia” 5 (1967) nr 2, s. 129–180.
- Origenes, *Exhortatio ad Martyrium*, w: PG 11. *Origenis Opera Omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2002,

- k. 563–638; przekład polski Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, w: PSP 24, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1980, s. 138–173.
- Origenes, *Expositione in Proverbia*, w: PG 17. *Origenis Opera Omnia*, tomus septimus, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2000, k. 161–252.
- Origenes, *Homiliae (graecae) in Ieremiam*, w: SCh 238. Origène, *Homélie sur Jérémie. Traduction par P. Husson et P. Nautin. Édition, introduction et notes par P. Nautin*. T. II. *Homélie XII–XX et Homélie latines*, Paris 1977; przekład polski Orygenes, *Homilie 1–20 o Księdze Jeremiasza*, w: PSP 30. Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1983, s. 23–190.
- Origenes, *Homiliae XXVI in Jesu Nave (latine, Rufino interprete)*, w: SCh 71. Origène, *Homélie sur Josué*. Texte latin, introduction, traduction et notes de A. Jaubert, Paris 1960; przekład polski Orygenes, *Homilie o księdze Jozuego*, w: PSP 34/2. Orygenes, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1986, s. 3–137.
- Origenes, *In Leviticum homiliae XVI (latine, interprete Rufino)*, w: SCh 286. Origène, *Homélie sur le Lévitique*. T. I (Homélie I–VII). Texte latin, introduction, traduction et notes de M. Borret, Paris 1981; SCh 287. Origène, *Homélie sur le Lévitique*. T. II (Homélie VIII–XVI). Texte latin, introduction, traduction et notes de M. Borret, Paris 1981; przekład polski Orygenes, *Homilie o księdze Kapłańskiej*, w: PSP 31/2. Orygenes, *Homilie o księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1985, s. 3–203.
- Origenes, *Selecta in Deuteronomium*, w: PG 12. *Origenis Opera Omnia*, tomus secundus, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1998, k. 805–818.
- Origenis, *Selecta in Psalmos*, w: PG 12. *Origenis Opera Omnia*, tomus secundus, Facsimile of the Paris First Edition, Athens 1998, k. 1053–1686.
- Pseudo-Barnaba, *Epistula (Barnabae)*, w: SU 2. *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. Wengst, Darmstadt 1998, s. 103–202; SC 172, *Épître de Barnabé*. Introduction, traduction et notes par P. Prigent. Texte grec établi et présenté par R. A. Kraft, Paris 1971; przekład polski *List Barnaby*, w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*,

- tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 174–204.
- Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, w: SCh 417. *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par J. Amat, Paris 1996; przekład polski *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: OŻ 9, *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, tłum. A. Malinowski, Kraków 1991, s. 258–261.
- Pseudo-Clemens Romanus, *Epistula altera ad Corinthios*, w: SU 2. *Didache (Apostellehre)*, *Barnabasbrief*, *Zweiter Klemensbrief*, *Schrift an Diognet*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. Wengst, Darmstadt 1998, s. 205–280; przekład polski Pseudo-Klemens Rzymski, *Homilia z II wieku* (zwana dawniej „*Drugim listem do Koryntian św. Klemensa*”), w: BOK 10. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 88–101.
- Pseudo-Cyprianus, *De laude martyrii*, w: CSEL 3.3. Appendix. S. Thasci Caecili Cypriani Opera Spuria cum Indicibus et Praefatione ex Recensione G. Hartelii, Vindobonae 1871, s. 26–52.
- Tatianus, *Oratio adversus Graecos*, w: PG 6. Τατιανου, Πρὸς Ἕλληνας, ed. J.-P. Migne, Facsimile of the 1857 Paris Edition, Athens 2001, k. 804–888; przekład polski Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: BOK 24. *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum., wstępy i komentarze L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 301–310 [wstęp], s. 311–355 [tekst].
- Tertullianus, *Ad martyres*, w: PL 1. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginensis Opera Omnia. Pars prima, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 619–628A; Q. S. Fl. Tertulianus, *Ad martyras*, w: CChSL 1. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I. *Opera catholica*, E. Dekkers (cura et studio), Turnholti 1954, s. 3–8.
- Tertullianus, *Adversus Gnosticos Scorpiace*, w: PL 2. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginensis Opera Omnia. Pars secunda, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 121–154; Q. S. Fl. Tertulliani, *Scorpiace*, w: CChSL 2. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II. *Opera montanistica*, A. Reifferscheid et G. Wissowa (cura et studio), Turnholti 1954, s. 1069–1097.

- Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, w: SCH 399. Tertullien, *Contre Marcion*. T. III (Livre III). Introduction, texte critique, traduction, notes et index des livres I–III par R. Braun, Paris 1994; przekład polski Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, w: PSP 58, tłum. S. Ryzner, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1994, s. 103–139; Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV, w: SCH 456. Tertullien, *Contre Marcion*. T. IV (Livre IV). Texte critique par C. Moreschini. Introduction, traduction et commentaire par R. Braun, Paris 2001; przekład polski, w: PSP 58, s. 141–251.
- Tertullianus, *Adversus Praxeam*, w: PL 2. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginiensis Opera Omnia. Pars secunda, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 153–196; Q. S. Fl. Tertulliani, *Adversus Praxeam*, w: CChSL 2. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II. *Opera montanistica*, Aem. Kroymann et Ern. Evans (cura et studio), Turnholti 1954, s. 1159–1205; przekład polski Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: ŻMT 4. Trójca Święta (Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*; Hipolit, *Przeciw Noetosowi*), tłum. E. Buszewicz, wprowadzenie i oprac. H. Pietras, Kraków 1997, s. 35–86.
- Tertullianus, *Apologeticus Adversus gentes pro Christianis*, w: PL 1. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginiensis Opera Omnia. Pars prima, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 305–604; Q. S. Fl. Tertullianus, *Apologeticum*, w: CChSL 1. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I. *Opera catholica*, E. Dekkers (cura et studio), Turnholti 1954, s. 85–171; przekład polski Tertulian, *Apologetyk*, w: POK 20, tłum. i oprac. J. Sajdak, Poznań 1947.
- Tertullianus, *De baptismo Adversus Quintillam*, w: PL 1. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginiensis Opera Omnia. Pars prima, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 1197–1224; Q. S. Fl. Tertulliani, *De baptismo*, w: CChSL 1. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I. *Opera catholica*, J. G. Ph. Borleffs (cura et studio), Turnholti 1954, s. 227–295.
- Tertullianus, *De monogamia*, w: SCH 343. Tertullien, *Le mariage unique (De monogamia)*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de P. Mattei, Paris 1988; przekład polski Tertulian, *O jednożeństwie*, w: PSP 65. Tertulian. *Wybór pism* III, tłum. E. Stanuła, oprac. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007, s. 59–82.
- Tertullianus, *De resurrectione carnis*, w: PL 2. Quinti Septimii Florentis Tertulliani [Presbyteri] Carthaginiensis Opera Omnia. Pars secunda, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, k. 791–886; Q. S. Fl. Tertulliani, *De resurrectione mortuorum*,

w: CChSL 2. Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II. *Opera montanistica*, J. G. Ph. Borleffs (cura et studio), Turnholi 1954, s. 921–1012.
 Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum libri III*, w: SCH 20. Théophile d'Antioche, *Trois livres a Autolycus*, texte grec, introduction et notes de G. Bardy, traduction de J. Sender, Paris 1948; przekład polski Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: BOK 24. *Pierwsi apologety greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum., wstępy i komentarze L. Miśarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 373–384 [wstęp], s. 385–464 [tekst].

1.4. Przekłady traktatów filozofii antycznej i tekstów klasycznych

Artstoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. i oprac. D. Gromska, Warszawa 1956 (Biblioteka Klasyków Filozofii [BFK] 25).
 Arystoteles, *Fizyka*, w: Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010.
 Arystoteles, *Metafizyka* ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ *METAPHYSICA*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum., wstęp i komentarz K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 601–857.
 Arystoteles, *O niebie* ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ *DE CAELO*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum., wstęp i komentarz P. Siwek, Warszawa 1990, s. 232–338.
 Epikur, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (Περὶ βίων καὶ γνωμῶν) – *Księga X*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 585–658.
 Homer, *Iliada*, tłum. i oprac. I. Wieniewski, ilustracje S. Wyspiański, Kraków–Wrocław 1984.
 Homer, *Odyszea*, tłum. i oprac. J. Parandowski, Warszawa 1998 (Biblioteka Antyczna 1).
 Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* Τὰ εἰς ἑαυτόν, tłum. i objaśnienia M. Reiter, wstęp T. Sinko, Łódź 1948.
 Platon, *Fajdros* Φαῖδρος, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958.
 Platon, *Fedon* Φαίδων, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958.

- Platon, *Gorgiasz* Γοργίας, tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo* Πολιτεία (z dodaniem siedmiu ksiąg *Praw*), tłum., wstęp, objaśnienia i ilustracje W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa 1958¹, Warszawa 2010².
- Platon, *Teajtet* Θεαίτητος, tłum. i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka* Τίμαιος. Κριτίας ἡ Ἀτλαντικός, tłum., wstęp, komentarz i skorowidz P. Siwek, Warszawa 1986 (BKF 153).
- Plotyn, *Enneady* I–III, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2000 (BKF 6); *Enneady* IV–V, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2001 (BKF 7); *Enneady* VI, tłum. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 2003 (BKF 9).
- Seneka [Młodszy], *Listy moralne do Lucyliusza* (*Epistolae morales ad Lucilium*), tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2010.
- Stoicy, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (Περὶ βίων καὶ γνωμῶν) – *Księga VII*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1982, s. 369–468.

2. Opracowania naukowe

2.1. Opracowania biblijne

- Alfrink B., *L'expression šamaïm ou šemei haššamaïm dans l'AT*, w: *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. 1, ed. P. Hennequin, Città del Vaticano 1964, s. 231–237 (Studi e Testi 231).
- Barr J., *Biblical Words for Time*, London 1962² (Studies in Biblical Theology 33).
- Bator W., *Hathor*, w: *Bogowie, demony, herosi. Leksykon*, red. Z. Pasek, Kraków 1997, s. 164.
- Beasley-Murray G. R., *Word Biblical Commentary* 36. *John*, Waco (Texas) 1987.
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni inodoeuropee*, vol. 2. *Potere, diritto, religione*, Torino 1981.
- Biały, w: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, red. M. Lurker, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 25–26.
- Bietenhard H., ἄνο, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, ed. italiana, Bologna 1980², s. 282–283 (EDB).

- Bietenhard H., οὐρανός, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, ed. italiana, Bologna 1980², s. 283–291 (EDB).
- Binger T., *Asherah: goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, Sheffield 1997.
- Chrostowski W., *Czy Adam i Ewa mieli się nie starzeć i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Tomasza Jelonka w 70. Rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 151–179.
- Chrostowski W., *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Warszawa 1996 (Studia i Rozprawy Biblijne 1).
- Cielo, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, ed. italiana, Bologna 1980², s. 280–281 (EDB).
- Cornelius I., עֵדֶן, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 331–332.
- Cornelius I., *Eden*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 555–556.
- de Silva D. A., *niebo, nowe niebo*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców Apostolskich*, ed. R. P. Martin, P. H. Davids, [red. nauk. wyd. pol. J. Kręcidło], Warszawa 2014, s. 645–648 (Prymasowska Seria Biblijna 39).
- Dubarle A.-M., *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie*, „Concilium” 6–7 (1970), s. 214–222.
- eden עֵדֶן, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, ed. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, [red. nauk. wyd. pol. P. Dec], Warszawa 2008, s. 741 (Prymasowska Seria Biblijna 30).
- εἶδω, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 28–30.
- εἶδον, w: W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, Chicago 1957, s. 220.
- Eissfeldt O., *Ba 'alsāmēm und Yahweh*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 57 (1939), s. 1–31.
- Evans C. A., *Mark 8:27–16:20*, *Word Biblical Commentary*, vol. 34B, Nashville 2001.

- Fuhs H. F., *רָאָה*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids (Michigan) 2004, s. 208–242.
- Gnilka J., *Marco*, trad. G. Poletti, Assisi 1987² (Commenti e Studi Biblici).
- Gould E. P., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Edinburgh 1982 (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament).
- Hanson P. D., *Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11*, „Journal of Biblical Literature” 96/2 (1977), s. 195–233.
- Iwański D., *Mieszkanie Boga w niebie według Księgi Czuwających (1 Henoch 14,8–23)*, „Collectanea Theologica” 79 (2009) nr 2, s. 101–112.
- Jacobs-Horning B., *גָּן (gan)*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 2, ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Stuttgart 1977, s. 35–41.
- Jankowski A., *Eschatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jasiński A. S., *Chrześcijanin a życie wieczne (Mt 19, 16. 19)*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne perspektywy orędzia biblijnego*, red. A. S. Jasiński, Opole 1999, s. 189–196.
- Jasiński A. S., *Osoba arcykapłana a zbawienie wieczne w Liście do Hebrajczyków*, w: *Szukajcie zawsze oblicza Jahwe. Personalistyczne perspektywy orędzia biblijnego*, red. A. S. Jasiński, Opole 1999, s. 197–205.
- Jasiński A. S., *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie*, Opole 1991.
- Jelonek T., *Biblia a mity. O Raju i złotym wieku*, Kraków 2010.
- Jeremias J., *παράδεισος*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 763–771.
- Johnston P. S., *Cienie Szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010.
- Koester C. R., *Hearing, Seeing, and Believing in The Gospel of John*, „Biblica” 70 (1989), s. 327–348.
- Kowalski M., *Corruptible, Incorruptible and the Kingdom of God. Semantic Background of the Idea of Transformation in 1 Cor 15:50–53*, w: *Królestwo Boże. Dar i nadzieja*, red. K. Mielcarek, Lublin 2009, s. 133–153 (Analecta Biblica Lublinensia 3).
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.

- Lane W. L., *The Gospel of Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1974.
- Langkammer H., *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. I, cz. 1, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament).
- Matysiak B. W., *Niebo w hebrajskim obrazie świata*, „Studia Theologica Var-saviensia” 38 (2000) nr 1, s. 295–304.
- Mędała S., *Tradycja o wieczności Mesjasza i redakcja J 12,34*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) nr 4–5, s. 199–216.
- Michaelis W., ópáw, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 315–381.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament III/1).
- Mickiewicz F., *Wizja nowego nieba i nowej ziemi w Ap 21, 1–22, 5*, „Communio” 20 (2000) nr 4, s. 20–39.
- Morris L., *The Gospel according to John. Revised Edition*, Grand Rapids (Michigan) 1995 (The New International Commentary on the New Testament).
- Münnich M., Niesiołowski-Spanò Ł., Muchowski P., *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur*, Warszawa 2009 (Rozprawy i Studia Biblijne 31).
- Naumczyk A., *Ważniejsze bóstwa panteonu kananejskiego w świetle tekstów z Ugarit*, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej 1960”, Warszawa 1961, s. 133–177.
- Niebo*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, s. 579–581 (Prymasowska Seria Biblijna 20).
- ópáw, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 307–308.
- ópáw, w: *Manual Greek Lexicon of the New Testament*, ed. G. Abbott Smith, Edinburgh 1999³, s. 322.

- ogród, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, s. 638–641 (Prymasowska Seria Biblijna 20).
- ‘ôlām עֹלָם, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, [red. nauk. wyd. pol. P. Dec], Warszawa 2008, s. 747–748 (Prymasowska Seria Biblijna 30).
- Olson D. T., *Ogród w Edenie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, B. M. Metzger, M. D. Coogan, [konsult. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 1996, s. 576 (Prymasowska Seria Biblijna 5).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14 – 28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2008 (Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament I/2).
- παράδεισος, ó, -ου, w: R. Popowicz, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995, s. 462 (Prymasowska Seria Biblijna 3).
- Parchem M., *Teologiczne znaczenie terminu „niebiosa” jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej*, w: *Gloriam praecedat humilitas* (Prz 15, 33). *Księga pamiątkowa dla księdza profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 513–533.
- Parchem M., *Zmartwychwstanie, odpłata po śmierci i życie wieczne w literaturze międzytestamentalnej*, „*Verbum Vitae*” 15 (2009), s. 99–142.
- pesah פֶּסַח i פִּסְחָא, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, [red. nauk. wyd. pol. P. Dec], Warszawa 2008, s. 35–36 (Prymasowska Seria Biblijna 30).
- Pesch R., *Il vangelo di Maerco. Parte seconda. Testo e traduzione. Commento ai capp. 8, 27 – 16, 20*, ed. italiana: ed. O. Soffritti, trad. M. Soffritti, Brescia 1982 (*Commentario teologico del Nuovo Testamento* II/2).
- Porter S. E., *wieczność, wieczny*, w: R. P. Martin, P. H. Davids, *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców apostolskich*, [red. nauk. wyd. pol. J. Kręciđło], Warszawa 2014, s. 1064–1066 (Prymasowska Seria Biblijna 39).

- Preuß H. D., אֱלָם ('*alam*), w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Hrsg. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, vol. 5, Stuttgart 1986, s. 1144–1159.
- Price J. D., עֶדֶן, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 329–330.
- Raj, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, J. Kruczyńska, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2001, s. 685 (Prymasowska Seria Biblijna 18).
- Schnackenburg R., *The Gospel according to St John*. Volume I. *Introduction and Commentary on Chapters 1–4*, transl. by K. Smyth, New York 1967 (Herder's Theological Commentary on the New Testament).
- Schnackenburg R., *The Gospel according to St John*. Volume II. *Introduction and Commentary on Chapters 5–12*, transl. by C. Hastings, M. McDonagh, D. Smith, R. Foley, New York 1980 (Herder's Theological Commentary on the New Testament).
- Schnackenburg R., *The Gospel according to St John*. Volume III. *Introduction and Commentary on Chapters 13–21*, transl. by D. Smith, A. G. Kon, New York 1982 (Herder's Theological Commentary on the New Testament).
- Seely P. H., *The Firmament and the Water above*, „The Westminster Theological Journal” 53 (1991), s. 227–240.
- Siede B., ἀναβαίνω, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1980², s. 281–282 (EDB).
- Söding T., *Mieszkanie Boga dla ludzi. Nowotestamentowa nowina*, „Communio” 25 (2005) nr 3, s. 42–51.
- Soggin J. A., שָׁמַיִם (*šāmājim*) *cielo*, w: E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 2, ed. italiana G. L. Prato, Casale Monferrato 1982, s. 871–875.
- Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów. Religia Izraela na tle religii ludów Egiptu, Kanaanu i Mezopotamii*, Poznań 2002.
- Stock K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme. Marco 8, 27 – 10, 52*, Roma 2002² (Pontificio Istituto Biblico).
- Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 2, München 1961³, München 1961.

- Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1961.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4, 1–2. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments: Abhandlungen zur Neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, München 1961³.
- Tomasino A., עֹלָם ('ôlām), w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 345–351.
- Traub H., ἐπουράνιος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 538–542.
- Traub H., οὐράνιος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 536–538.
- Traub H., οὐρανός, A. *Griechischer Sprachgebrauch*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 496–501.
- Traub H., οὐρανός, C. *Septuaginta und Judentum*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 509–512.
- Traub H., οὐρανός, D. *Neues Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 512–535.
- Traub H., οὐρανός, E. *Apostolische Väter*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 535–536.
- Traub H., οὐρανόθεν, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 542–543.
- Trwałość, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, s. 1024 (Prymasowska Seria Biblijna 20).
- Tsumura D. T., שָׁמַיִם (šāmājim), *heaven, sky, firmament, air*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, ed. W. A. VanGemeren, Grand Rapids (Michigan) 1997, s. 160–166.

- Tsumura D. T., *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Analysis*, „Journal for the Study of the Old Testament”, Sheffield 1989 (Supplement Series 83).
- Tułodziecki T., *Widzenie Boga w świetle księgi Psalmów*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 107–122.
- Viard A.-A., Guillet J., *życie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, ed. X. L. Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 1156–1161.
- von Rad G., οὐρανός, B. *Altes Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. V, Stuttgart–Berlin–Köln 1990, s. 501–509.
- Wallace H. N., *Eden, Garden of*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. 2, New York 1992, s. 281–283.
- Wallace H. N., *Garden of God*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. 2, New York 1992, s. 906–907.
- White S. A., *Życie pośmiertne i nieśmiertelność – Judaizm drugiej świątyni i wczesne chrześcijaństwo*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, ed. B. M. Metzger, M. D. Coogan, [konsult. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 1996, s. 835–836 (Prymasowska Seria Biblijna 5).
- Wolkstein D., Kramer S. N., *Inanna, Queen of Heaven and Earth, Her Stories & Hymns from Sumer*, New York 1983.
- Wprowadzenie*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, XV–XXIII (Prymasowska Seria Biblijna 20).
- życie pośmiertne*, w: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, [red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski], Warszawa 2003, s. 1215–1218 (Prymasowska Seria Biblijna 20).

2.2. Opracowania filozoficzne

- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*, t. 2. *O rzeczywistości prawdziwej, pozornej i stanach mistycznych*, Katowice 1996.

- Bańka J., *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. t. 1. *Monada pryncypialna*, Katowice 1995.
- Barnes J., *La doctrine du retour éternel*, w: *Les stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly* (18–22 septembre 1976), ed. J. Brunschwig, Paris 1978, s. 3–20 (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- Bibik B., *Wyobrażenia Platona o życiu pozagrobowym*, „Nowy Filomata” 6 (2002) nr 1, s. 13–26.
- Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard 1972.
- Dodds E. R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Drozdek A., *Anaksagoras: kosmos i nieskończoność*, „Przegląd Filozoficzny” 4 (2000), s. 5–16.
- Drozdek A., *Bóg Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998) nr 2, s. 87–102.
- Drozdek A., *In the Beginning Was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*, Stuttgart 2008.
- Drozdek A., *Infinity in Plato*, „Eos” 87 (2000) nr 1, s. 53–62.
- Gaiser K., *Il paragone della caverna: variazioni da Platone a oggi*, Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici 13, Napoli 1985.
- Hoven R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.
- Izdebska A., *Pitagoreizm. Jedno jako «Arche» w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Poznań 1999.
- Krämer H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*, trad. G. Reale, Milano 2001⁶.
- Ksieniewicz M., *Funkcja mitu w filozofii Platona*, „Philosophon Agora” 1 (1999), s. 32–38.
- Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.
- Long A. A., *Soul and Body in Stoicism*, „Phronesis” 27 (1982), s. 34–57.
- Long A. A., *The stoics on world-conflagration and everlasting recurrence*, „Southern Journal of Philosophy” 23 (1985, Suppl. 1), s. 13–37.
- Łojek S., *O tryumfie (platońsko-chrześcijańskiej) wieczności nad (presokratejską) nieśmiertelnością*, „Edukacja filozoficzna” 45 (2008), s. 135–152.
- Mohr R. D., *Plato on Time and Eternity*, „Ancient Philosophy” 6 (1986), s. 36–46.

- Pohlenz M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Vol. 1, trad. O. De Gregorio, B. Proto, Firenze 1978.
- Pokulniewicz A., *Problem wieczności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, „Edukacja filozoficzna” 44 (2007), s. 217–229.
- Pokulniewicz A., *Zagadnienie pierwszych przyczyn skończoności świata w traktacie Arystotelesa „O niebie”*, Warszawa 2010.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. V. *Słownik, Indeksy i bibliografia*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. t. 1. *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. t. 2. *Platon i Arystoteles*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. t. 3. *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. t. 4. *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Repellini F. F., *Cielo – cieli*, w: *Enciclopedia filozofica*, vol. 2 ed. V. Melchiorre Milano 2006, s. 1890–1903 (Fondazione Centro Studi Filozofici di Gallarate).
- Siwek P., *Wstęp tłumacza. O niebie ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ DE CAELO*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2. *Fizyka, O niebie, O powstawaniu i niszczeniu, Meteorologia, O świecie, Metafizyka*, tłum., wstępy i komentarze K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 206–321.
- Swoboda A., *Stoicka koncepcja cnoty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 12 (1998), s. 31–41.
- Ślipko T., *Historia etyki*, Kraków 2010.
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009.
- von Leyden W., *Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle*, „The Philosophical Quarterly” 14/54 (Jan. 1964), s. 35–52.
- Wojtczak J., *Pośmiertne losy duszy w dialogach Platona*, „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993) nr 1, s. 73–86.
- Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.

2.3. Opracowania patrystyczne

- Alpignano C., *Aristide di Atene, Apologia*, Firenze 1988.
- Ancient Christian Doctrine*. Vol. V. *We Beleve in One Holy Catholic and Apostolic Church*, ed. A. Di Berardino, T. C. Oden, Dovners Grove (Illinois) 2010.
- Audet J.-P., *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris 1958.
- Baasland E., *Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: «Die erste christliche Predigt» im Licht der neueren Forschung*, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.27.1, Berlin–New York 1993.
- Bardenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. 1, Freiburg 1913.
- Bardy G., *St. Justin et la philosophie stoïcienne*, „Recherches de Science Religieuse” 13 (1923), s. 491–510.
- Barnard L. W., *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972 (Théologie Historique 18).
- Barnard L. W., *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge 1967.
- Barnard L. W., *Justin Martyr's Eschatology*, „Vigiliae Christianae” 19 (1965), s. 86–98.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie apostołscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013.
- Bauer J. B., *Genitalien*, w: *Lexikon der christlichen Antike*, Hrsg. J. B. Bauer, M. Hutter, Stuttgart 1999, s. 144.
- Beatrice P. F., *Clemente Romano (Lettere di)*, NDPAC, vol. 1, Genova–Milano 2006², s. 1073–1077.
- Bellinzoni A., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967.
- Berchman R. M., *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*, Brown Chico (California) 1984 (Judaic Studies 69).
- Blinzler J., *Justinus Apol. 1, 15, 4 und Matthäus 19, 11–12*, w: *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédaride Rigaux*, ed. A. Descamps, A. de Halleux, Gembloux 1970, s. 45–55.
- Bolgiani F., *Encratismo*, w: NDPAC I, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², s. 1653–1655.
- Bolgiani F., *Taziano*, w: NDPAC 3, Genova–Milano 2008², s. 5205–5209.
- Brock S. P., *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Aldershot 1992.

- Bruni C., *Atenagora, Introduzione*, w: *Gli apologeti greci*. Traduzione, introduzioni e note a cura di Clara Bruni, Roma 1986, s. 235–248 (Collana di testi patristici 59).
- Cantalamessa R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Introduzione, traduzione e commento di R. Cantalamessa, Roma 1991.
- Cantalamessa R., *Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du II^e siècle*, w: R. Cantalamessa, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, s. 241–263 (Studia Patristica Mediolanensia 26).
- Carleton Paget J., *The Epistle of Barnabas*, „The Expository Times” 117 (2006), s. 441–446.
- Carleton Paget J., *The Epistle of Barnabas: Outlook and Background*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II.64, Tübingen 1994.
- Ciccarese M. P. (ed.), *Visioni dell'Aldilà. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987 (Biblioteca Patristica 8).
- Comby J., Singles D., *św. Ireneusz z Lyonu, Chwałą Boga żyjący człowiek*, tłum. W. Myszor, Kraków 1999.
- Crouzel H., *Bibliographie critique d'Origène*, Turnhout 1971.
- Crouzel H., *Bibliographie critique d'Origène: Supplément I*, Turnhout 1982.
- Crouzel H., *Bibliographie critique d'Origène: Supplément II*, Turnhout 1996.
- Crouzel H., *L'Hadès et la Géhenne selon Origène*, „Gregoriana” 59 (1978), s. 291–331.
- Crouzel H., *Mort et immortalité selon Origène*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 79 (1978) s. 19–38, 81–96, 181–196.
- Crouzel H., *Morte e immortalità nel pensiero di Origene*, w: *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III–IV secolo* ed. S. Felici, Roma 1985, s. 41–46 (Biblioteca di Scienze Religiose 66).
- Crouzel H., *Origène et la philosophie*, Paris 1962.
- Crouzel H., *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*, Paris 1992.
- Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004².
- Częsz B., *Związek Ducha Świętego z Kościołem w ujęciu świętego Ireneusza i w interpretacji montanistycznej*, Poznań 1991.
- dal Covolo E., *«Regno di Dio» nel Dialogo di Giustino con Trifone Giudeo*, „Augustinianum” 28 (1988), s. 111–123.

- Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1990.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn przed Soborem Nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków 2002 (MT 39).
- Daniélou J., *Terre et paradis chez le Pères de l'Église*, „Eranos Jahrbuch” 22 (1953), s. 433–472.
- de Andia Y., *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986.
- Dekert T., *Teoria rekapitulacji w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*, Kraków 2007.
- Delumeau J., *Alla ricerca del paradiso*, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.
- Delumeau J., *Une histoire du Paradis. Le Jardin des délices*, Paris 1992.
- Derkaczewska K. [E. Fotiju], „Bóg się nie mści, lecz karze ku pożytkowi”: pedagogiczna koncepcja kary w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego, w: *Ku duchowej integracji Europy*, red. A. Kaim, P. Kantyka, Lublin 2005, s. 211–218.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przegląd Religioznawczy” 1/239 (2011), s. 17–27.
- Drązkowski F., *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Homo Meditans I – Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 127–132.
- Drązkowski F., *Gnoza w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Gnostycyzm i współczesna gnoza*, Warszawa 1996, s. 9–21 (Studia Antiquitatis Christianae 12).
- Drązkowski F., *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.
- Drązkowski F., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1991.
- Drews P., *Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus «Zum Erweise der apostolischen Verkündigung»*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft” 8 (1907), s. 226–233.
- Drobner H. R., *Patrologia*, Casale Monferrato 1998.
- Duda J., *Jeden świat czy wiele światów. Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, Siedlce 2008.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
- Edwards J. M., *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, „The Journal of Theological Studies” 42 (1991), s. 17–34.
- Fantino J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986.

- Filoramo G., *L'escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino)*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico Patristica*. Vol. 16. *Escatologia*, Roma 1997, s. 195–316.
- Filoramo G., Ramelli I., *Ermesismo*, w: NDPAC, vol. 1, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², s. 1728–1739.
- Fuchs G., Weikmann H. M., *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 2005².
- Gain S. F., *'Will there be Free will in Heaven?' Freedom, Impeccability and Beatitude*, London–New York 2003.
- Gavriluk P. L., Coakley S., *Zmysły duchowe. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014.
- Giardini F., *Il desiderio del paradiso nella vita cristiana*, Roma 2003; J. Delumeau, *Alla ricerca del paradiso*, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.
- Giet S., *L'énigme de la Didachè*, Paris 1970 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg)
- Goodenought E. R., *Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, s. 279–291.
- Grant R. M., *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras?*, „Harvard Theological Review” 47 (1954), s. 121–129.
- Grant R. M., *The heresy of Tatian*, „Journal of Theological Studies (New Series)” 5 (1954), s. 62–68.
- Grigenti G., *Giustino Martire. Il primo Cristiano platonico*, Milano 1995.
- Grigenti G., *Teologia, cosmologia e antropologia di Giustino Martire*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 83 (1991), s. 51–89.
- Grzywaczewski J., *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11 (1986), s. 543–554.
- Henne Ph., *Le pénitence et la rédaction du Pasteur d'Hermas*, „Revue Biblique Internationale” 98 (1991), s. 358–397.
- Houssiau A., *La christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955.
- Hunt E. J., *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*, London–New York 2003.
- I novissimi negli scritti dei Padri della Chiesa*, ed. V. Brosco, Napoli 2008.
- Kasprzak D., *Kryteria przynależności do wspólnoty wierzących w I–II wieku*, „Analecta Cracoviensia” XL (2008), s. 165–178.

- Kasprzak D., *Milenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych – okres patrystyczny*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P. J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 89–124.
- Kasprzak D., *Sens duchowy Pisma Świętego i doktryna o pięciu zmysłach duchowych jako przykład interpretacji słowa przez świętych*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2013, s. 67–97 (Hermeneutica et Judaica 6).
- Kasprzak D., *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129 (Z badań nad Biblią 12).
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Köster H., *Septuaginta und Synoptischer Erzählungsstoff im Schriftbeweis Justins des Märtyrers*, Heidelberg 1956.
- Köster H., *The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century*, w: W. L. Petersen, *Gospel Traditions in the Second Century*, Notre Dame 1990, s. 19–38.
- Kraft R. A., *Barnabas and the Didache. The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, vol. 3, New York 1965.
- Lazzati G., *Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide*, „Scuola Cattolica” 66 (1968), s. 35–51.
- Łeszyk L., *Platon Mojżeszem Greków w ujęciu Klemensa z Aleksandrii*, „Littera Antiqua” 7 (2013), s. 66–80.
- Lilla S. C. R., *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961.
- Lilla S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
- Löhr H., *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, Tübingen 2003.
- Lona H. E., *Der erste Clemensbrief*, Bd. 2, Göttingen 1998 Kommentar zu den Apostolischen Vätern.
- Łucarz S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.

- Luttikhuizen G. P., *Paradise interpreted: representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*, Leiden–Boston–Köln 1999 (Themes in Biblical Narrative 2).
- McDannell C., Lang B., *Heaven. A History*, New Haven–London 1988.
- Mees M., *Clemente di Alessandria (150–215 ca.)*, NDPAC 1, ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², s. 1066–1073.
- Méhat A., „Pénitence Seconde” et “Péché involontaire” chez Clément d’Alexandrie, „Vigiliae Christianae” 8/4 (1954), s. 225–33.
- Milavec A., *The Didache: Faith, Hope, and Life of Earliest Christianity 50–70 C.E.*, New York 2003.
- Misiarczyk L., *Teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „Vox Patrum” 20 (2000), t. 38–39, s. 41–70.
- Misiarczyk L., *Wstęp – Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: BOK 24. *Pierwsi apologeti greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, tłum., wstępy i komentarze L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 11–91.
- Munier Ch., *La méthode apologétique de Justin le Martyr*, „Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988), s. 90–100; 227–239.
- Myszor W., *Kierunki rozwoju chrześcijaństwa w okresie poapostolskim*, w: PSP 45. *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 5–22.
- Myszor W., *Tysiąc lat panowania Chrystusa na ziemi. Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu* («Adversus Haereses» V,30,4–36,3), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 33 (2000), s. 5–24.
- Myszor W., *Wersja koptyjska «Ewangelii Tomasza»*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 180–182.
- Myszor W., *Wprowadzenie. Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum., wstęp, i opracowanie W. Myszor, Kraków 1997, s. 5–13 (ŻMT 7).
- Nautin P., *Ignazio di Antiochia*, w: NDPAC, vol. 2, Genova–Milano 2007², s. 2514–2016.
- Nautin P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977 (Christianisme Antique I).
- Niederwimmer K., *Die Didachè*, Göttingen 1993³.

- Niemirska-Pliszczyńska J., *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego «Stromata»*, „Eos” 6 (1977), s. 221–229.
- Niemirska-Pliszczyńska J., *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994, XV–XXXIII (PAX 33,1).
- Norelli E., *A Diogneto*, Milano 1991 (Lecture Cristiane del Primo Millennio 11).
- O’Ceallaigh G. C., „Marcianus” Aristides on the Worship of God, „The Harvard Theological Review” 51 (1958), s. 227–254.
- Orbe A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.
- Orbe A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987.
- Orbe A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*. Vol. 2. *Temî neotestamentarii*, Roma 1995.
- Orbe A., *Teologia de San Ireneo. Comentario al Libro V del “Adversus haereses”*, 3 vol. vol. 3, Madrid 1985–1988.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- Pietras H., *L’amore in Origene*, Roma 1988 (Studia Ephemeridis Augustinianum 280).
- Pietras H., *Orygenes*, Kraków 2003.
- Plass P., *The concept of eternity in patristic theology*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology” 36/1 (1982), s. 11–25.
- Pouderon B., *L’autenticité du «De resurrectione»*, w: B. Pouderon, *D’Athènes à Alexandrie. Etudes sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Québec 1997, s. 71–144.
- Prostmeier F. R., *Der Barnabasbrief. Übersetzt und erklärt*, Göttingen 1999 (Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Bd. 8).
- Prostmeier F. R., *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, w: *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens, Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E.*, ed. F. R. Prostmeier, H. E. Lon, Berlin–New York 2010, s. 207–228.
- Prostmeier F. R., *Gen 1–3 in Theophilus von Antiochia „An Autolykos“*. *Beobachtungen zu Text und Textgeschichte der Septuagintagenesis*, w: *Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum / Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity (SBL.SCS 60)*, ed. J. de Vries, M. Karrer, Missoula (Mont) 2013, s. 359–393.

- Puech H. Ch., *En quête de la Gnose*, vol. 2: *Sur l'Évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Paris 1978 (Collection: „Bibliothèque des Sciences Humaines”).
- Pujiula M., *Körper und christliche Lebensweise. Klemens von Alexandria und sein Paidagogos*, Berlin–New York 2006.
- Pycke N., *Connaissaince rationnelle et connaissance de grace chez saint Justin*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 17 (1961), s. 52–85.
- Quasten J., *Initiation aux Pères de l'Église*, vol. 1, Paris 1955.
- Ramelli I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013 (Supplements to Vigiliae Christianae 120).
- Rankin D. I., *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, Farnham (GB)–Burlington (USA) 2009.
- Rendel Harris J., *The Apology of Aristides: on Behalf of the Christians*, Cambridge 1891.
- Rordorf W., A. Tuilier W., *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, SCh 248^{bis}, Paris 1998².
- Rousseau A., *Appendice I. Anthropologie bipartite ou tripartite?*, SCh 406, Paris 1995, s. 357–364.
- Rousseau A., *Appendice II. Image et ressemblance de Dieu chez Irénée*, SCh 406, Paris 1995, s. 365–371.
- Rzodkiewicz L., *Jezus Chrystus w kulturze antycznej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Legnica 1999.
- Salisbury J. E., *Perpetua's passion. The death of a Young Roman Woman*, New York and London 1997.
- Schmaus M., *Das Paradies*, München 1965 (Münchener Universitätsreden. Neue Folge Heft 38).
- Schoedel W. R., *Athenagoras. «Legatio» and «De resurrectione»*, Oxford 1972.
- Scorza Barcellona F., *Epistola di Barnaba*, Torino 1975 (Corona Patrum 1).
- Sfameni Gasparro G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984 (SEA 20).
- Sheppard H. J., Kehl A., McL. Wilson R., *Hermetik*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC), Hrsg. E. Dassmann, Bd. 14, Stuttgart 1988, s. 780–808.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

- Składanowski M., *Mysł Orygenes. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 151–164.
- Słomka J., *Nowe Proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007 (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4).
- Słomka J., *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenes i jej aktualność*, „Śląskie Studia Historyczno–Teologiczne” 36/2 (2003), s. 477–489.
- Sołowianiuk J., *Zachęta Greków – Wstęp*, Warszawa 1988, s. 99–115 (PSP 44).
- Starowieyski M., [Wstęp do] h. *Ewangelia według Egipcjan (EwEg)*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 121.
- Studi sull’escatologia*. VI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma maggio 1977, Roma 1978 (Studia Ephemeridis Augustinianum 15).
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, Toruń 2014².
- Szczur P., *Miejsce i rola wiary w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Teologia Patrystyczna” 9 (2012), s. 41–55.
- Szczur P., *Oblicza miłości: „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki”: cnoty pokrewne i towarzyszące agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Kielce–Lublin 2002.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przelomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Szram M., *Orygenes*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 7, Lublin 2006, s. 860–869.
- The Bobbio Missal: Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, ed. Y. Hen, R. Meen, Cambridge 2004.
- Torjesen K. J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*, Berlin 1986 (Patristische Texte und Studien 28).
- Trottmann Ch., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995 (Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 229).
- Tzamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston 2006 (Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 77).
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston 2007 (Supplements to Vigiliae Christianae 85).

- Ullmann W., *The Cosmic Theme of the Prima Clementis and Its Significance for the Concept of Roman Rulership*, „*Studia Patristica*” 11/2 (1972), Berlin 1972), s. 85–91 (TU 108).
- van Unnik W. C., *Die Gotteslehre bei Aristides und in Gnostischen Schriften*, „*Theologische Zeitschrift*“ 17 (1961), s. 166–174.
- Vanni U., *Il millenarismo. Parametri per un discernimento cristiano alla luce di Apocalisse 20,1–10*, „*Sette e religioni*” 1 (1991), s. 110–147.
- Verheyden J., *Justin's text of the Gospels: another look at the citations in 1 Apol. 15, 1–8*, w: *The early text of the New Testament*, ed. Ch. E. Hill, M. J. Kruger, New York–Oxford 2012, s. 313–335.
- Vielhauer P., *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin–New York 1975.
- Visonà G., *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, Milano 2000.
- von Harnack A., *Nachwort und Anmerkungen*, w: K. Ter-Mekerttschian, E. Ter-Minassianz, *Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung” in armenischer Version entdeckt*, Leipzig 1907, s. 53–66 (Texte und Untersuchungen 31).
- Vorglimmer H., *Geschichte des Paradieses und des Himmels. Mit einem Exkurs über Utopie*, München–Paderborn 2008.
- Weber S., *Des hl. Irenaeus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung*, Bd. IV, Kempten 1912, s. 583–650 (Bibliothek der Kirchenväter).
- Weisse W., *Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit*, Berlin 1997 (Ökumenische Studienhefte 6).
- Wright J. E., *The Early History of Heaven*, New York–Oxford 2000; B. E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody (Massachusetts) 2003.
- Wyrwa D., *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1983.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 153–182.
- Wytzes J., „*Paideia*” e *Pronoia* in the works of Clement of Alexandria, „*Vigiliae Christianae*” 9 (1950), s. 148–158.
- Wytzes J., *The Twofold Way (I): Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, „*Vigiliae Christianae*” 11/4 (1957), s. 226–245.

- Wytzes J., *The Twofold Way (II): Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 14/3 (1960), s. 129–153.
- Zagórski D., „Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg”. *Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” L (2003) z. 4, s. 245–255.
- Zagórski D., *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne” LI (2004) z. 4, s. 5–42.
- Zeegers N., *Les trois cultures de Théophile d’Antioche*, w: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, J. Doré, B. Pouderon, Paris 1998, s. 135–176.
- Zeegers-Vander Vorst N., *Adversaires et destinataires du «De resurrectione» attribué à Athénagore d’Athènes*, „Salesianum” 57 (1995), s. 75–122, 199–250, 415–442, 611–656.
- Zgraja B. J., *Semantyka ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 28 (2008), t. 52/2, s. 1335–1345.
- Zgraja B., *Chrystus boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie” 47 (2010), s. 49–70.
- Zgraja B., *Klemensa Aleksandryjskiego koncepcja ἀρετή (cnoty)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29 (2009), s. 211–227.
- Zincone S., *Diogneto (A)*, w: NDPAC I, Genova–Milano 2006², s. 1428–1430.

2.4. Literatura pomocnicza

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1991¹⁰.
- Ancona G., *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 169–173 (Nuovo Corso di Teologia Sistemática, vol. 13).
- Beri G., *I mondi ultraterreni*, Milano 1998.
- Bordoni M., Ciola N., *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1988.
- Buksiński T., *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991.
- Cohn N., *Kosmos, chaos i świat przyszły. Starożytne źródła wierzeń apokaliptycznych*, tłum. A. Kurowska-Mitas, Kraków 2006.
- Daley B., *Drittes Kapitel: Patristische Eschatologie*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Hrsg. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, M. Seybold Band IV. Faszikel 7a: *Eschatologie. In der Schrift und Patristik*, ed. B. Daley, J. Schreiner, H. E. Loina, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 84–140.

- Drewnowska-Rymarz O., Wygnańska Z., *Mitologie świata – Ludy Mezopotamii*, Warszawa 2007.
- Fantazzi Ch., *Golden Age in Arcadia*, „Latomus” 33 (1974), s. 280–305.
- Fedalto G., *Verso la Gerusalemme nuova. Considerazioni sulla vita eterna*, Verona 2013.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Hryniewicz W., *Oczekuję życia w przyszłym świecie*, Poznań 2013.
- Jachmann G., *L’Arcadia di Virgilio come passaggio bucolico*, „Maia” 5 (1952), s. 161–74.
- Jenkyns R., *Virgil and Arcadia*, „Journal of Roman Studies” 79 (1989), s. 26–39.
- Kasprzak D., *Wykorzystanie myśli patrystycznej w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria”*, w: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Kraków 2013, s. 253–269.
- Kijas Z. J., *Niebo w domu Ojca, czyściec dla kogo, piekło w oddaleniu*, Kraków 2010.
- Kobielus S., *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997.
- Kobielus S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004.
- Krąpiec M. A., Zdybicka Z. J., *Świętość spełnieniem osoby*, w: M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 59–74.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, t. 1–2, Warszawa 1998².
- Lee M. O., *Death and Rebirth in Virgil’s Arcadia*. Albany (NY) 1989 (SUNY Series in Classical Studies); E. Anagnostou-Laoutides, *Ancient Ritual and the Search for Arcadia: from Vergil to Poussin*, „Transcultural Studies” 2–3 (2006–2007), s. 19–53.
- Looser G., *Dokąd podąża dusza? Wizje i wyobrażenia w różnych religiach świata*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2015.
- Łukaszuk T. D., *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Kraków 2006.
- Majdecki L., *Historia ogrodów*, t. 1. *Od starożytności po barok*, Warszawa 2010².
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. K. Stopa, Kraków 2012.
- Miśkiewicz B., *Wstęp do badań historycznych*, Warszawa–Poznań 1988⁵.

- Nagórny J., *Historiozbawczy fundament moralności chrześcijańskiej*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 153–170.
- Nitriola A., *Trattato di escatologia*. Vol. 2. *Pensare la venuta del Signore*, Ciniselli Balsamo (Milano) 2010.
- Niwiński A., *Egiptu starożytnego religia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 368–373.
- Pawłowski S., *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. R. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 488–490.
- Rahner K., *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e autocoscienza di Cristo*, w: K. Rahner, *Saggi di cristologia e mariologia*, Roma 1965, s. 225–230.
- Rahner K., *Visio beatifica*, w: K. Rahner, *Enciclopedia teologica. Sacramentum mundi*, vol. 8, Brescia 1977, s. 637–642.
- Ruiz de la Peña J. L., *L'altra dimensione*, Roma 1981.
- Salij J., *Przekleństwo śmierci i śmierć w Chrystusie*, „Zeszyty formacji duchowej” 24 (2004), s. 10–21.
- Scafi A., *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bologna 2007.
- Segal Ch. P., *Tamen cantabitis, Arcades: Exile and Arcadia in Eclogues 1 and 9*, „Arion” 4 (1965), s. 237–66.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3–4, Warszawa 1958–1965.
- Snell B., *Arcadia: The Discovery of a Spiritual Landscape*, w: B. Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Oxford 1953, s. 281–309.
- Sołtysiak A., *Mezopotamii starożytnej religie* w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 511–518.
- Sołtysiak A., *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków 2003.
- Taubes J., *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995 (MT 3).
- Zalewska-Lorkiewicz K., *Czas apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej od starożytności do wieku XVII*, Warszawa 2013.
- Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Stosowane skróty

- BFK – *Biblioteka Filozofii Klasycznej*, wyd. AKME, Warszawa 1990 →
BKF – *Biblioteka Klasyków Filozofii*, PWN, Warszawa 1952 →
BOK – *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992 →
BT⁴ – *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1983⁴.
CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866 →
NDPAC – *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Christiane*, vol. 1–4, Genova–Milano 2010².
FCh – *Fontes Christiani*. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Herder, Freiburg im Breisgau 1988 →
GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig–Berlin 1897 →
LXX – *Septuaginta* (różne wydania, podane w tekście).
NDPAC – *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da Angelo Di Berardino, Genova–Milano 2006²–2008².
PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1–161, Paris 1857–1866.
PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1–222, Paris 1878–1890.
POK – *Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924–1970.

Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku

- PSP – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969 →
SCh – *Sources Chrétiennes*, Institut des Sources Chrétiennes, Lyon /
Paris 1943, Paris 1946 →
SU – *Schriften des Urchristentums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt 1956 →
ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996 →

Indeks biblijny

Księga Rodzaju (Rdz)		Rdz 2, 5	:21/ 24/
Rdz	:23/	Rdz 2, 5–6	:18/
Rdz 1	:19/ 207/	Rdz 2, 7	:63/
Rdz 1, 1	:65/ 207/ 240/ 260	Rdz 2, 8	:16/ 17/ 18/ 22/ 31/
Rdz 1, 1b	:207/		40/ 42/ 109/ 192/
Rdz 1, 2	:192/		212/ 218/
Rdz 1, 5	:120/	Rdz 2, 8–15	:191/
Rdz 1, 6–8	:25/	Rdz 2, 8–25	:217/
Rdz 1, 6–20	:23/	Rdz 2, 9	:18/
Rdz 1, 8	:67/	Rdz 2, 10	:16/ 17/ 18/ 42/
Rdz 1, 14	:68/ 206/	Rdz 2, 10–14	:17/ 20/
Rdz 1, 21–22	:62/	Rdz 2, 15	:16/ 17/ 20/
Rdz 1, 24	:62/		40/ 212/
Rdz 1, 26	:68/ 201/ 253/	Rdz 2, 16	:18/ 192/
	258/ 263/	Rdz 2, 17	:19/ 171/
Rdz 1, 28	:62/	Rdz 2, 23	:16/
Rdz 2	:19/ 40/ 83/	Rdz 3	:40/ 193/
Rdz 2, 1	:68/	Rdz 3, 1–3	:18/
Rdz 2, 4	:192/ 207/	Rdz 3, 7	:218/
Rdz 2, 4b	:20/ 21/ 25/	Rdz 3, 8	:18/

Rdz 3, 10	:18/	Rdz 17, 3	:30/
Rdz 3, 16	:19/	Rdz 17, 7	:30/
Rdz 3, 19	:19/	Rdz 17, 13	:30/
Rdz 3, 22	:63/	Rdz 17, 19	:30/
Rdz 3, 22–24	:21/	Rdz 18	:240/
Rdz 3, 23	:17/ 40/	Rdz 19	:240/
Rdz 3, 23–24	:41/	Rdz 19, 24	:24/
Rdz 3, 24	:16/ 17/ 18/ 21/ 243/	Rdz 21, 17	:26/
Rdz 3, 31	:276/	Rdz 21, 33	:28/
Rdz 3, 34	:20/	Rdz 22, 11	:26/
Rdz 4, 11–15	:63/	Rdz 22, 15	:26/
Rdz 4, 16	:16/ 17/ 42/	Rdz 24, 3	:26/ 66/
Rdz 4, 21	:261/	Rdz 24, 7	:26/ 83/
Rdz 5, 5	:294/	Rdz 25, 8	:63/
Rdz 5, 6	:294/	Rdz 26, 2	:50/
Rdz 5, 24	:67/ 86/ 121/	Rdz 26, 8	:261/
Rdz 6, 1–6	:200/	Rdz 26, 24	:50/
Rdz 6, 3	:63/	Rdz 28, 12	:26/ 33/ 34/
Rdz 6, 7	:68/		77/ 83/
Rdz 7	:24/	Rdz 28, 13	:84/
Rdz 7, 11	:67/	Rdz 28, 17	:138/
Rdz 8, 2	:21/ 24/	Rdz 35, 9–10	:50/
Rdz 9, 4–5	:63/	Rdz 35, 29	:63/
Rdz 9, 12	:30/	Rdz 41, 5	:33/
Rdz 9, 16	:30/	Rdz 47, 8	:63/
Rdz 11	:24/	Rdz 49, 20	:17
Rdz 11, 4	:26/ 68/	Rdz 49, 26	:28/
Rdz 11, 5	:26/ 66/		
Rdz 12, 7	:50/	Księga Wyjścia (Wj)	
Rdz 13, 10	:17/ 21/ 40/ 41/	Wj	:23/
Rdz 14, 19	:25/	Wj 3, 6	:50/
Rdz 14, 22	:25/	Wj 9, 29	:67/
Rdz 15, 1–6	:63/	Wj 9, 33	:67/
Rdz 15, 5	:281/	Wj 12, 14	:30/
Rdz 17, 1	:50/	Wj 12, 17	:30/

Wj 12, 24 :30/
 Wj 15, 18 :27/
 Wj 15, 26 : 63/
 Wj 16, 4 :25/
 Wj 16, 15 :25/
 Wj 16, 31 :25/
 Wj 16, 33 :25/
 Wj 16, 35 :25/
 Wj 19, 9 :28/
 Wj 19, 18 :66/
 Wj 19, 21 :50/164/
 Wj 20, 4 :67/
 Wj 20, 7 :71/ 72/
 Wj 20, 13 :63/
 Wj 20, 22 :26/
 Wj 21, 6 :27/ 28/
 Wj 23, 26 :63/
 Wj 24, 9 :66/
 Wj 24, 9–11 :49/
 Wj 24, 12 :49/
 Wj 25, 9 :70/
 Wj 25, 40 :70/
 Wj 27, 21 :30/
 Wj 28, 43 :30/
 Wj 29, 9 :30/
 Wj 29, 28 :30/
 Wj 30, 21 :30/
 Wj 31, 16–17 :30/
 Wj 32, 13 :281/
 Wj 33, 20 :50/
 Wj 33, 20b :49/
 Wj 34, 4 :33/

Księga Kapłańska (Kpł)

Kpł :23/

Kpł 3, 17 :30/
 Kpł 6, 18 :30/
 Kpł 7, 34 :30/
 Kpł 7, 36 :30/
 Kpł 10, 9 :30/
 Kpł 10, 15 :30/
 Kpł 16, 2 :50/
 Kpł 16, 29 :30/
 Kpł 16, 34 :30/
 Kpł 17, 11 :63/
 Kpł 18, 5 :63/
 Kpł 20, 10 :128/
 Kpł 23, 14 :30/
 Kpł 23, 21 :30/
 Kpł 23, 41 :30/
 Kpł 24, 8 :30/

Księga Liczb (Lb)

Lb 4, 20 :50/
 Lb 10, 8 :30/
 Lb 11, 6 :25/
 Lb 11, 7 :25/
 Lb 11, 9 :25/
 Lb 15, 15 :30/
 Lb 18, 8 :30/
 Lb 18, 11 :30/
 Lb 18, 19 :30/
 Lb 18, 23 :30/
 Lb 25, 13 :30/

Księga Powtórzonego Prawa (Pwt)

Pwt :23/
 Pwt 4, 1 :63/
 Pwt 4, 40 :63/
 Pwt 10, 14 :24/ 25/ 66/ 67/

Pwt 11, 11	:24/	Joz 5, 14	:68/
Pwt 11, 21	:25/ 68/	Joz 6, 20	:276/
Pwt 12, 5	:66/		
Pwt 12, 11	:66/	Księga Sędziów (Sdz)	
Pwt 12, 21	:66/	Sdz 2, 1	:30/
Pwt 15, 17	:28/	Sdz 5, 20	:68/
Pwt 18, 9	:70/	Sdz 5, 4	:66/
Pwt 23, 4	:30/	Sdz 8, 19	:62/
Pwt 26, 15	:25/ 26/ 66/	Sdz 9, 12	:38/
	67/ 83/	Sdz 13, 18	:38/
Pwt 28, 12	:25/	Sdz 13, 22	:50/
Pwt 28, 24	:24/		
Pwt 30, 12	:68/ 84/	1 Księga Samuela (1 Sm)	
Pwt 30, 15	:129/	1 Sm	:23/
Pwt 32, 7	:28/	1 Sm 1, 3	:33/
Pwt 32, 34	:25/	1 Sm 1, 22	:28/
Pwt 32, 39	:63/	1 Sm 19, 6	:62/
Pwt 32, 40	:67/	1 Sm 20, 15	:28/
Pwt 33, 2	:66/	1 Sm 27, 12	:28/
Pwt 33, 15	:28/ 86/	1 Sm 28, 1–24	:86/
Pwt 33, 26	:23/ 26/ 66/		
Pwt 4, 17	:24/	2 Księga Samuela (2 Sm)	
Pwt 4, 19	:68/	2 Sm	:23/
Pwt 4, 32	:77/	2 Sm 3, 28	:29/
Pwt 4, 36	:66/	2 Sm 7, 13	:30/
Pwt 4, 39	:25/ 66/	2 Sm 7, 16	:30/
Pwt 8, 3	:25/	2 Sm 7, 24	:30/
Pwt 8, 16	:25/	2 Sm 7, 25	:30/
		2 Sm 7, 29	:30/
Księga Jozuego (Joz)		2 Sm 18, 9	:24/
Joz	:23/	2 Sm 22, 8	:24/ 68/
Joz 10, 11	:24/	2 Sm 22, 10	:26/
Joz 3, 10	:62/	2 Sm 22, 51	:30/
Joz 4, 7	:29/	2 Sm 23, 5	:30/
Joz 5, 12	:25/		

1 Księga Królewska (1 Krl)

1 Krl	:23/
1 Krl 1, 31	:28/
1 Krl 2, 33	:30/
1 Krl 2, 45	:30/
1 Krl 8, 13	:29/ 66/
1 Krl 8, 23	:25/
1 Krl 8, 27	:24/ 26/ 66/ 67/
1 Krl 8, 30	:67/
1 Krl 9, 5	:30/
1 Krl 19, 18	:166/
1 Krl 22, 19	:66/ 68/ 73/ 83/

2 Księga Królewska (2 Krl)

2 Krl	:23/
2 Krl 2, 1	:84/
2 Krl 2, 11	:26/ 67/ 68/
2 Krl 2, 1–18	:86/
2 Krl 5, 27	:29/
2 Krl 6, 17	:68/
2 Krl 7, 2	:24/ 67/
2 Krl 7, 19	:24/
2 Krl 17, 16	:68/
2 Krl 19, 12	:18/
2 Krl 19, 14	:33/
2 Krl 21, 3	:68/

1 Księga Kronik (1 Krn)

1 Krn	:23/
1 Krn 16, 15	:30/
1 Krn 16, 30	:86/
1 Krn 21, 16	:24/

2 Księga Kronik (2 Krn)

2 Krn	:23/
-------	------

2 Krn 1, 7	:50/
2 Krn 2, 5	:24/ 26/
2 Krn 6, 18	:24/ 26/
2 Krn 7, 12	:50/
2 Krn 13, 15	:30/
2 Krn 18, 18	:83/
2 Krn 36, 23	:26/ 83/

Księga Ezdrasza (Ezd)

Ezd	:23/
Ezd 1, 2	:26/
Ezd 9, 1	:30/
Ezd 9, 12	:30/

Księga Nehemiasza (Ne)

Ne 1, 4	:26/
Ne 2, 3	:28/
Ne 2, 4	:83/
Ne 2, 8	:40/ 42/
Ne 9, 6	:24/
Ne 9, 13	:26/
Ne 9, 20	:25/

Księga Tobiasza (Tb)

Tb 8, 5	:38/ 71
---------	---------

Księga Jydyty (Jdt)

Jdt	:23/
-----	------

1 Księga Machabejska (1 Mch)

1 Mch 3, 18	:71/
1 Mch 4, 10	:71/

2 Księga Machabejska (2 Mch)

2 Mch 7, 23	:63/
-------------	------

2 Mch 7, 28 :206/

2 Mch 7, 34 :72/

2 Mch 15, 23 :71/

2 Mch 36 :63/

Księga Hioba (Hi)

Hi :23/

Hi 1, 1 :73/

Hi 1, 6 :66/ 68/

Hi 3, 13–19 :86/

Hi 9, 8 :24/

Hi 10, 21–22 :86/

Hi 14, 1 :63/

Hi 14, 12 :25/

Hi 15, 15 :118/

Hi 19, 24–27 :86/

Hi 19, 26 :50/ 121/

Hi 20, 6 :26/

Hi 22, 15 :28/

Hi 23, 9 :50/

Hi 26, 10 :215/ 216/

Hi 26, 11 :24/ 68/

Hi 34, 14 :63/

Hi 34, 29 :50/

Hi 35, 5 :23/

Hi 36, 27 :68/

Hi 37, 9 :68/

Hi 38, 8–11 :215/ 216/

Hi 38, 11 :120/

Hi 38, 22 :25/ 68/

Hi 38, 28–29 :24/

Hi 38, 37 :68/

Hi 42, 2 :272/

Hi 42, 5 :50/

Hi 42, 17 :63/

Księga Psalmów (Ps)

Ps 1, 1–50 :50/

Ps 1, 3 :85/ 86/

Ps 2, 4 :25/ 261/

Ps 2, 7 :124/

Ps 3, 6 :121/

Ps 4, 10 :261/

Ps 6, 6 :86/

Ps 8, 4 :25/ 261/

Ps 8, 9 :24/

Ps 9, 8 :53/

Ps 11, 4 :25/

Ps 11, 7 :50/

Ps 12, 28 :86/

Ps 14, 1 :262/

Ps 14, 2 :84/

Ps 15, 15 :29/

Ps 16, 10 :86/

Ps 16, 10–11 :86/

Ps 16, 11 :50/ 63/

Ps 17, 14 :192/

Ps 17, 15 :50/

Ps 18, 10 :26/

Ps 18, 51 :30/

Ps 19, 2 :65/

Ps 20, 7 :25/

Ps 21, 5 :28/

Ps 21, 7 :50/

Ps 22, 4 :121/

Ps 23, 7–8 :165/

Ps 24, 7 :28/

Ps 24, 9 :28/

Ps 25, 6 :28/

Ps 27, 7 :121/

Ps 27, 13 :50/ 63/

Ps 29, 7	:292/	Ps 67, 9	:78/
Ps 29, 9	:65/	Ps 68, 5	:66/
Ps 29, 10	:66/	Ps 69, 33	:259/
Ps 30, 7	:29/	Ps 73, 24	:67/ 86/
Ps 30, 10	:86/	Ps 75, 10	:29/
Ps 30, 13	:29/	Ps 77, 5	:27/
Ps 31, 18	:86/	Ps 77, 6	:28/
Ps 33(32), 6	:306/	Ps 78, 24	:25/
Ps 33, 6	:25/ 65/ 261	Ps 78, 69	:29/
Ps 33, 7	:25/ 68/	Ps 79, 13	:29/
Ps 36, 6	:23/	Ps 80, 15	:84/
Ps 36, 7	:86/	Ps 82, 1	:66/
Ps 36, 8	:17/	Ps 82, 1–8	:178/
Ps 36, 10	:50/ 63/	Ps 84, 11	:63/
Ps 36(37), 11	:281/	Ps 85, 6	:29/
Ps 37(36), 34	:290/	Ps 86(85), 13	:294/
Ps 37, 36	:63/	Ps 86, 13	:86/
Ps 39, 6	:63/	Ps 87, 11	:121/
Ps 41, 13	:29/	Ps 89(90), 2	:53/
Ps 41, 14	:30 /	Ps 89, 2	:29/
Ps 42, 3	:50/ 62/	Ps 89, 3	:66/
Ps 45(44), 2	:306/	Ps 89, 5	:30/
Ps 45, 15	:25/	Ps 89, 12	:25/
Ps 48, 9	:29/	Ps 89, 30	:25/ 68/
Ps 49, 16	:86/	Ps 90, 2	:30/
Ps 52, 10	:29/	Ps 90, 4	:171/
Ps 52, 11	:29/	Ps 90, 10	:63/
Ps 55, 23	:29/	Ps 91(92), 9	:53/
Ps 57, 11	:23/	Ps 93, 1	:86/
Ps 58, 6	:135/	Ps 93, 2	:28/
Ps 61, 5	:29/	Ps 94, 4	:206/
Ps 61, 8	:28/	Ps 95, 5	:261/
Ps 61, 13	:121/	Ps 96(95), 5	:164/
Ps 63, 3	:50/	Ps 96, 6	:49/
Ps 63, 4	:63/	Ps 96, 10	:86/

Ps 101(102), 13	:53/	Ps 140, 14	:50/
Ps 102, 20	:25/ 84/	Ps 144(145), 1	:53/
Ps 102, 27	:86/	Ps 144, 4	:63/
Ps 103, 9	:215/ 216/	Ps 144, 5	:26/
Ps 103, 14	:206/	Ps 145, 1	:29/
Ps 103, 15–18	:86/	Ps 145, 6	:216/
Ps 103, 17	:30/	Ps 146, 8	:206/
Ps 104, 2	:24/ 68/	Ps 148, 4	:24/ 67/ 283/
Ps 104, 3	:66/ 68/	Ps 148, 4–6	:67/
Ps 104, 5	:29/	Ps 148, 6	:29/
Ps 104, 28	:63/		
Ps 105, 10	:30/	Księga Przysłów (Prz)	
Ps 105, 40	:25/	Prz	:23/
Ps 108, 5	:23/	Prz 2, 19	:63/
Ps 109, 1	:124/ 281/	Prz 3, 6	:58/
Ps 110(109), 1	:36/	Prz 3, 19	:25/
Ps 110, 1	:77/	Prz 8, 23	:28/
Ps 110, 13	:167/	Prz 8, 27	:25/
Ps 111, 8	:29/	Prz 8, 27–29	:25/ 215/ 216
Ps 113, 5	:66/	Prz 10, 25	:28/
Ps 115, 3	:25/	Prz 10, 30	:29/
Ps 115, 15–17	:67/	Prz 11, 19	:63/
Ps 115, 16	:25/	Prz 14, 27	:63/
Ps 119, 89	:29/ 66/	Prz 15, 33	:71/ 342/
Ps 119, 152	:29/	Prz 22, 28	:28/
Ps 121, 8	:86/	Prz 23, 10	:28/
Ps 127	:63/	Prz 24, 12	:121/
Ps 128	:63/	Prz 30, 4	:26/ 68/
Ps 135, 6	:135/		
Ps 135, 7	:25/ 68/	Księga Koheleta [Eklezjastes]	
Ps 136	:86/	(Koh)	
Ps 136, 6	:23/	Koh 1, 2	:24/
Ps 136, 26	:26/	Koh 1, 4–7	:86/
Ps 139, 8	:26/	Koh 2, 5	:40/ 42/
Ps 139, 24	:86/	Koh 3, 11	:30/

Koh 3, 19	:63/	Iz 6, 3	:66/
Koh 5, 1	:84/ 85/	Iz 6, 5	:50/
Koh 11, 8	:62/	Iz 6, 11	:233/
Koh 12, 7	:63/ 86/	Iz 6, 12	:233/
		Iz 8, 18	:66/
Pieśń nad pieśniami (Pnp)		Iz 11, 2	:240/
Pnp 1, 1	:24/	Iz 11, 2–3	:306/ 307/
Pnp 4, 13	:40/ 42	Iz 13, 9	:233/
		Iz 14, 11	:86/
Księga Mądrości (Mdr)		Iz 19, 1	:66/
Mdr 1, 13	:63/	Iz 24, 18	:24/
Mdr 1, 13–15	:63/ 273/	Iz 26, 10	:49/ 233/
Mdr 2, 2	:63/	Iz 26, 19	:87/
Mdr 2, 22–23	:250/	Iz 30, 8	:29/
Mdr 2, 23–25	:273/	Iz 34, 4	:24/ 25/ 68/ 142/
Mdr 3, 9–14	:263/	Iz 34, 5	:70/
Mdr 3, 14	:263/	Iz 35, 1–10	:40/
Mdr 9, 10	:38/	Iz 35, 2	:49/
Mdr 9, 10	:71/	Iz 35, 5	:45/
Mdr 15, 11	:63/	Iz 37, 12	:18/
		Iz 38, 18–19	:86/
Mądrość Syracha [Eklezjastyk]		Iz 40	:22
(Syr)		Iz 40, 8	:29/
Syr	:23/	Iz 40, 10	:121/
Syr 1, 4	:29/	Iz 40, 12	:240/
Syr 15, 17	:129/	Iz 40, 22	:24/ 68/ 208/
Syr 16, 18	:24/	Iz 40, 28	:28/ 62/
Syr 18, 1	:53/	Iz 40, 40	:131/
Syr 18, 9	:63/	Iz 41, 18	:40/
		Iz 42, 1–9	:115/
Księga Izajasza (Iz)		Iz 42, 5	:23/ 24/ 25/ 63/
Iz	:23/ 40/		65/ 135/
Iz 2, 2	:40/	Iz 44, 23	:38/
Iz 5	:115/	Iz 44, 24	:23/ 24/ 68/
Iz 6, 1	:73/ 83/ 84/	Iz 45, 8	:23/

Iz 45, 12	:24 /	Iz 66, 18	:49/
Iz 45, 18	:25/	Iz 66, 22	:25/ 68/ 235/
Iz 45, 21	:62/	Iz 66, 24	:145/
Iz 45, 23	:165/		
Iz 47, 13	:38/ 70/ 75/	Księga Jeremiasza (Jr)	
Iz 49, 1–6	:115/	Jr	:23/
Iz 49, 16	:231/	Jr 2, 13	:63/
Iz 50, 4–11	:115/	Jr 3, 5	:29/
Iz 51, 3	:16/ 21/ 22/ 31/ 40/ 41/ 83/ 109/	Jr 4, 23–26	:68/
Iz 51, 6	:25/ 68/	Jr 5, 15	:28/
Iz 51, 13	:24/	Jr 7, 13	:63/
Iz 52, 13	:115 /	Jr 7, 18	:27/
Iz 53, 7	:196/	Jr 8, 7	:24/
Iz 53, 8	:63/	Jr 10, 2	:70/
Iz 53, 10	:63/	Jr 10, 10	:62/
Iz 53, 12	:115/	Jr 10, 12	:24/
Iz 54, 10	:86/	Jr 10, 13	:24/ 25/
Iz 54, 11–14	:296/	Jr 13, 13	:68/
Iz 55	:22/	Jr 14, 22	:24/
Iz 55, 2–13	:166/	Jr 15, 10–19	:276/
Iz 55, 10	:24/ 68/	Jr 15, 19	:274/
Iz 58, 12	:28/	Jr 17, 4	:29/
Iz 60, 13–20	:296/	Jr 18, 15	:28/
Iz 60, 19	:29/	Jr 20, 11	:28/
Iz 61, 4	:28/	Jr 20, 17	:28/
Iz 62, 11	:121/	Jr 21, 8	:63/
Iz 63, 15	:25/ 83/	Jr 23, 24	:26/ 78/
Iz 63, 19	:24/ 67/ 68/	Jr 34, 4	:68/
Iz 65	:32	Jr 44, 17	:27/
Iz 65, 17	:25/ 68/ 164/	Jr 49, 36	:68/
Iz 65, 17–25	:83/ 171/	Jr 50, 3	:68/
Iz 65, 21	:233/	Jr 51, 9	:23/
Iz 66	:32/	Jr 51, 13	:25/
Iz 66, 1	:25/ 75/ 206/	Jr 51, 15	:24/
		Jr 51, 16	:24/

Jr 51, 34 :17/

Lamentacje (Lm)

Lm :23/

Lm 3, 41 :25/

Lm 3, 44 :67/

Lm 4, 5 :17/

Lm 4, 19 :24/

Księga Barucha (Ba)

Ba 3, 14 :63/

Ba 5, 3 :231/

Księga Ezechiela (Ez)

Ez :21/ 23/ 40/

Ez 1 :84/ 86/

Ez 1, 1 :73/

Ez 1, 13 :84/

Ez 1, 15 :84/

Ez 1, 18 :84/

Ez 1, 21 :84/

Ez 1, 22–26 :23/

Ez 1, 26–28 :83/

Ez 2, 1 :70/

Ez 8, 3 :24/

Ez 10, 1 :23/

Ez 18, 4 :293/

Ez 18, 23 :252/

Ez 18, 32 :63/

Ez 20, 11 :216/

Ez 24, 9–11 :73/

Ez 24, 10 :26/

Ez 25, 12 :30/

Ez 25, 35 :30/

Ez 28, 11–19 :83/

Ez 28, 13 :16/ 21/ 22/ 31/ 40/
41/ 109/

Ez 28, 14 :21/

Ez 28, 16 :21/

Ez 31, 8 :83/

Ez 31, 9 :16/ 21/ 41/ 83/

Ez 31, 16 :16/ 21/ 22/ 41/ 83/

Ez 31, 18 :16/ 21/ 22/ 41/ 83/

Ez 32, 1–3 :257/

Ez 33, 11–14 :63/

Ez 35 :30/

Ez 36, 35 :16/ 21/ 22/
40/ 83/

Ez 37, 7–8 :165/

Ez 37, 11–14 :63/

Ez 37, 12 :87/

Ez 37, 12–14 :171/

Ez 46, 14 :30/

Ez 47, 1–12 :40/

Ez 47, 12 :85/

Księga Daniela (Dn)

Dn :23/

Dn 2, 18 :26/

Dn 4, 23 :71/

Dn 4, 26 B :72/

Dn 6, 21 :62/

Dn 7, 2 :68/

Dn 7, 9 :66/ 73/

Dn 7, 9–28 :168/

Dn 7, 13 :25/ 32/ 71/
77/ 166/

Dn 7, 13–14 :165/

Dn 12, 1 :57/

Dn 12, 1–3 :51/

Dn 12, 1–4 :87/

Dn 12, 2 :54/ 63/

Dn 12, 3 :85/

Księga Ozeasza (Oz)

Oz :23/

Oz 2, 24 :40/

Oz 6, 1 :63/

Księga Joela (Jl)

Jl :23/

Jl 2, 2 :28/

Jl 2, 3 :16/ 22/ 31/ 41/
83/ 109/

Jl 2, 13 :165/

Księga Amosa (Am)

Am :23/

Am 1, 2 :66/

Am 1, 5 :18/

Am 5, 4 :63/

Am 8, 9 :68/

Am 9, 6 :23/ 68/

Am 9, 11–12 :62/

Am 9, 13 :40/

Księga Abdiasza (Ab)

Ab :23/

Ab 3, 3 :66/

Księga Jonasza (Jon)

Jon :23/

Jon 1, 9 :26/

Jon 2, 7 :33/

Księga Micheasza (Mi)

Mi 4, 1 :40/

Mi 4, 2 :40/

Mi 7, 14 :28/

Księga Habakuka (Ha)

Ha 2, 4 :63/

Ha 3, 6 :28/

Księga Sofoniasza (So)

So :23/

Księga Aggeusza (Ag)

Ag :23/

Księga Zachariasza (Za)

Za :23/

Za 1, 8 :25/ 32/

Za 2 :70/

Za 2, 10 :68/ 77/

Za 5, 9 :24/

Za 6, 1 :25/

Za 6, 5 :68/

Za 8, 4 :63/

Za 12, 1 :24/

Za 12, 10 :164/ 166/

Za 12, 10–12 :165/

Za 14, 5 :165/

Za 14, 8 :40/

Księga Malachiasza (Ml)

Ml :23/

Ml 3, 10 :24/

Ml 3, 19 :142/

**Ewangelia według św. Mateusza
(Mt)**

Mt :74/ 75/ 174/

Mt 1, 20 :52/

Mt 1, 22 :156/

Mt 2, 13 :52/

Mt 2, 15 :156/

Mt 2, 19 :52/

Mt 3, 2 :75/ 282/

Mt 3, 12 :87/

Mt 3, 16 :33/ 76/

Mt 3, 17 :216/

Mt 4, 14 :156/

Mt 4, 17 :75/ 259/

Mt 5, 1 :33/

Mt 5, 3 :259/ 290/

Mt 5, 4 :290/

Mt 5, 5 :281/ 290/

Mt 5, 8 :52/ 262/

Mt 5, 10 :75/ 259/

Mt 5, 12 :39/ 76/

Mt 5, 16 :38/ 75/

Mt 5, 18 :79/ 86/

Mt 5, 29 :173/

Mt 5, 32 :173/

Mt 5, 34 :38/ 75/ 79/

Mt 5, 35 :38/

Mt 5, 45 :75/

Mt 5, 48 :74/ 263/

Mt 6, 1 :75/

Mt 6, 9 :75/ 261/

Mt 6, 10 :77/

Mt 6, 14 :74/

Mt 6, 16 :74/

Mt 6, 19 :254/

Mt 6, 20 :39/ 75/ 76/ 254/

Mt 6, 25 :63/

Mt 6, 26 :80/

Mt 6, 32 :74/

Mt 6, 33 :260/

Mt 6, 34 :258/

Mt 7, 11 :75/

Mt 7, 13 :138/

Mt 7, 14 :63/

Mt 7, 15 :179/

Mt 7, 16 :179/

Mt 7, 19 :179/

Mt 7, 21 :75/ 143/ 178/

Mt 7, 22–23 :178/

Mt 7, 24 :178/

Mt 8, 11 :281/

Mt 8, 11–12 :168/ 178/

Mt 8, 20 :80/

Mt 8, 22 :293/

Mt 9, 6 :63/

Mt 9, 29 :173/ 255/

Mt 10, 28 :59/ 172/ 293/

Mt 10, 32 :75/

Mt 10, 40 :178/

Mt 11, 5 :45/

Mt 11, 12–15 :168/

Mt 11, 23 :250/

Mt 11, 25 :75/ 79

Mt 11, 27 :76/

Mt 12, 50 :75/

Mt 13, 7 :33/

Mt 13, 8 :263/

Mt 13, 22 :187/

Mt 13, 24–30 :193/

Mt 13, 39 :57/

Mt 13, 40	:57/	Mt 22, 37–40	:245/
Mt 13, 42–43	:178/	Mt 23, 9	:74/
Mt 13, 43	:262/	Mt 23, 22	:38/
Mt 13, 49	:57/	Mt 24, 4	:127/ 128/
Mt 14, 19	:216/	Mt 24, 30	:77/ 166/
Mt 14, 23	:33/	Mt 24, 31	:77/
Mt 15, 13	:74/	Mt 24, 35	:79/ 294/
Mt 15, 24	:294/ 298/	Mt 25, 10	:138/
Mt 15, 29	:33/	Mt 25, 21	:85/ 87/
Mt 16, 2	:80/	Mt 25, 23	:85/ 87/
Mt 16, 18	:138/	Mt 25, 31–45	:203/
Mt 16, 19	:38/ 77/ 138/	Mt 25, 34	:281/
Mt 16, 25	:63/	Mt 25, 41	:87/ 172/
Mt 17, 5	:216/	Mt 26, 64	:39/
Mt 17, 16	:295/	Mt 27, 9	:156/
Mt 17, 23	:156/	Mt 28, 2	:39/ 74/
Mt 18, 3	:176/ 256/	Ewangelia według św. Marka	
Mt 18, 8	:63/	(Mk)	
Mt 18, 9	:173/	Mk 1, 1	:38/
Mt 18, 10	:39/ 74/ 77/	Mk 1, 10	:38/ 39/ 76/
Mt 18, 12–13	:298/	Mk 1, 11	:76/
Mt 18, 18	:38/ 77/	Mk 3, 4	:63/
Mt 18, 19	:74/	Mk 3, 13	:33/
Mt 18, 35	:74/	Mk 4, 19	:57/ 187/
Mt 19, 8	:45/	Mk 4, 32	:80/
Mt 19, 11–12	:174/ 348/	Mk 6, 41	:38/ 80/ 216/
Mt 19, 12	:174/	Mk 7, 27–29	:46/
Mt 19, 16	:57/ 63/ 340/	Mk 7, 34	:38/ 80/ 216/
Mt 19, 16–22	:156/	Mk 8, 11	:80/
Mt 19, 19	: 63/ 340/	Mk 8, 14	:46/
Mt 19, 29	:57/ 63/	Mk 8, 27	:57/ 343/
Mt 20, 30	:275/	Mk 8, 33	:39/
Mt 21, 4	:156/	Mk 9, 44–48	:145/
Mt 22, 13	:295/	Mk 10, 2–12	:45/
Mt 22, 30	:39/ 251/		

Mk 10, 17	:57/	Łk 9, 28	:33/
Mk 10, 17–22	:156/	Łk 9, 54	:76/
Mk 10, 17–30	:60/	Łk 10, 18	:39/ 75/ 200/
Mk 10, 21	:39/	Łk 10, 20	:39/ 75/ 76/
Mk 10, 27–31	:57/	Łk 10, 22	:215/
Mk 10, 30	:57/	Łk 10, 25	:58/
Mk 10, 52	:57/ 343/	Łk 10, 30	:275/
Mk 11, 25	:38/	Łk 11, 13	:38/
Mk 11, 30	:75/	Łk 12, 4–5	:172/
Mk 12, 25	:39/ 74/	Łk 12, 32	:216/
Mk 12, 27	:63/	Łk 12, 33	:39/
Mk 13	:74/	Łk 12, 56	:79/
Mk 13, 5	:127/ 128/	Łk 13, 24	:138/
Mk 13, 25	:80/	Łk 13, 25	:138/
Mk 13, 27	:77/	Łk 13, 26–27	:178/
Mk 13, 31	:75/	Łk 14, 15–24	:85/
Mk 13, 32	:39/	Łk 15, 4	:298/
Mk 13, 36	:39/	Łk 15, 18	:75/
Mk 14, 62	:39/ 77/	Łk 15, 21	:75/
Mk 16, 19	:36/ 39/ 192/	Łk 16, 8	:57/ 187/
Mk 16, 20	:58/ 339/	Łk 16, 16	:168/
		Łk 16, 17–31	:87/
Ewangelia według św. Łukasza		Łk 16, 19	:257/
(Łk)		Łk 16, 23	:44/ 87/
Łk	:74/	Łk 16, 26	:84/
Łk 1, 35	:158/	Łk 17, 29	:76/
Łk 2, 4	:33/	Łk 18, 10	:33/
Łk 2, 13	:72/	Łk 18, 13	:38/ 80/ 84/
Łk 2, 15	:74/	Łk 18, 18	:58/
Łk 4, 25	:80/	Łk 18, 18–23	:156/
Łk 6, 20	:259/	Łk 18, 30	:58/
Łk 6, 23	:39/ 76/	Łk 19, 3	:52/
Łk 7, 22	:45/	Łk 20, 35–36	:168/
Łk 8, 5	:80/	Łk 20, 43	:281/
Łk 9, 16	:216/	Łk 21, 8	:127/ 128/

Łk 21, 27–28	:77/	J 6, 41	:34/ 158/
Łk 22, 43	:39/ 74/	J 6, 41–50	:77/
Łk 23, 43	:39/ 43/ 44/ 229/	J 6, 42	:84/
Łk 24, 37	:127/	J 6, 46	:52/
Łk 24, 38	:33/	J 6, 50	:35/
Łk 24, 39	:87/	J 6, 51	:131/
Łk 24, 51	:131/ 156/	J 6, 54	:59/
		J 6, 58	:131/
Ewangelia według św. Jana (J)		J 6, 60	:35/
J	:74/	J 6, 62	:34/
J 1, 1	:63/ 215/ 292/ 307/	J 7, 8	:33/
J 1, 1–3	:307/	J 8, 5	:128/
J 1, 4	:63/	J 8, 23	:36/
J 1, 7	:139/	J 10, 9	:127/ 138/ 250/ 298
J 1, 18	:215/	J 10, 7	:127/
J 1, 47	:262/	J 10, 10	:63/
J 1, 51	:34/ 77/ 138/	J 10, 11	:63/
J 3, 3–5	:176/	J 10, 14	:63/
J 3, 5	:139/ 141/ 216/ 282/	J 10, 15	:63/
J 3, 13	:34/ 158/ 259/	J 10, 17	:63/
J 3, 15	:59/	J 10, 30	:127/
J 3, 16	:59/ 63/ 156/	J 11, 15	:63/
J 3, 27	:75/	J 11, 21	:63/
J 3, 36	:59/ 127/ 255/	J 11, 25	:63/
J 4, 10–14	:46/	J 11, 34	:59/ 341
J 4, 14	:283/	J 11, 41	:36/
J 5, 24	:34/ 63/ 255/	J 12, 1	:36/
J 5, 26	:63/	J 12, 25	:59/
J 6	:46/	J 12, 26	:44/
J 6, 27	:59/	J 12, 28	:76/
J 6, 31–38	:77/	J 12, 31	:75/
J 6, 33	:34/ 84/ 156/ 158/	J 12, 34	:59/ 341
J 6, 35	:131/	J 12, 44–45	:52/
J 6, 38	:34/ 84/ 158/	J 13, 1	:34/
J 6, 40	:53/ 131/ 255/	J 13, 36	:296/

J 14, 1–3	:84/ 87/	Dz 1, 16	:84/
J 14, 2	:44/ 84/ 216/ 235	Dz 1, 22	:192/
J 14, 2–3	:84/	Dz 1, 25	:129/
J 14, 3	:283/	Dz 2, 2	:76/
J 14, 6	:127/ 214/	Dz 2, 17–21	:77/
	259/ 298/	Dz 2, 19	:36/
J 14, 9	:52/	Dz 2, 34	:33/
J 14, 16	:39/	Dz 3, 1	:33/
J 14, 16–26	:299/	Dz 3, 15	:63/
J 14, 23	:216	Dz 3, 19–21	:274/
J 14, 26	:39/	Dz 3, 21	:61/ 77/ 274/ 275/
J 15, 26	:39/ 299/	Dz 4, 24	:75/ 79/ 216/
J 16, 7	:39/ 299/	Dz 5, 20	:63/
J 17, 1	:38/ 80/	Dz 7, 2	:52/
J 17, 2	:59/	Dz 7, 42	:75/
J 17, 3	:58/ 59/ 63/	Dz 7, 49	:75/
J 18, 36	:282	Dz 7, 55	:38/ 80/
J 19, 37	:164/ 165/ 166/	Dz 7, 59	:44/
J 20, 17	:34/ 131/	Dz 8, 32	:196/
J 20, 20	:127/	Dz 8, 32–35	:115/
J 20, 23	:77/	Dz 10, 12	:80/
J 20, 27	:127/	Dz 10, 42	:143/
J 20, 31	:127/	Dz 11, 6	:80/
		Dz 13, 46	:62/
Dzieje Apostolskie (Dz)		Dz 13, 48	:62/
Dz	:74/ 196/	Dz 14, 15	:75/ 79/ 217/
Dz 1, 2	:84/ 192/	Dz 14, 17	:80/
Dz 1, 4–12	:245/	Dz 14, 27	:138/
Dz 1, 8	:39/	Dz 15, 18	:61/
Dz 1, 9	:85/ 156/ 166/	Dz 17, 24	:75/
Dz 1, 9–11	:39/	Dz 17, 30	:217/
Dz 1, 10	:84/	Dz 20, 9	:76/
Dz 1, 11	:77/ 80/ 84/	Dz 24, 26	:121/
	192/ 216/	Dz 32–36	:77/

Św. Pawła List do Rzymian (Rz)

Rz 1, 3–4	:158/
Rz 1, 10	:288/
Rz 1, 18	:76/
Rz 1, 23	:85/
Rz 2, 4	:216/
Rz 2, 6	:121/
Rz 3, 23	:45/
Rz 3, 25	:215/ 217/
Rz 3, 28	:122/
Rz 3, 30	:122/
Rz 5, 12	:45/
Rz 6, 2	:293/
Rz 6, 3	:63/
Rz 6, 4	:127/ 200/
Rz 6, 5	:87/
Rz 6, 8	:156/
Rz 6, 10	:63/ 293/
Rz 6, 10–12	:293/
Rz 6, 13	:63/
Rz 7, 14	:287/
Rz 7, 22	:269/
Rz 8, 10	:63/ 173/
Rz 8, 15	:263/
Rz 8, 18	:84/
Rz 8, 20	:45/
Rz 8, 30	:252/
Rz 8, 32	:216/
Rz 9, 5	:78/
Rz 10, 6	:33/ 35/
Rz 12, 2	:57/ 187/
Rz 13, 10	:245/
Rz 15, 24	:120/
Rz 15, 28	:120/

Św. Pawła 1 List do Koryntian

(1 Kor)	
1 Kor 1, 20	:57/
1 Kor 1, 23	:127/
1 Kor 1, 24	:206/
1 Kor 2, 6	:57/
1 Kor 2, 9	:33/ 84/ 118/ 121/ 134/ 145/ 258/ 261/
1 Kor 3, 1	:126/
1 Kor 3, 1–2	:256/
1 Kor 3, 1–3	:257/
1 Kor 3, 11–15	:273/
1 Kor 3, 14	:87/
1 Kor 6, 9	:127/ 128/
1 Kor 6, 9–10	:257/
1 Kor 7, 35	:256/
1 Kor 8, 6	:78/
1 Kor 9, 17	:128/
1 Kor 9, 25	:85/ 87/
1 Kor 10, 11	:57/
1 Kor 12, 12	:297/
1 Kor 12, 23–26	:297/
1 Kor 13, 8	:86/
1 Kor 13, 10	:283/
1 Kor 13, 11	:256/
1 Kor 13, 12	:52/ 63/ 84/ 283/ 284/
1 Kor 13, 13	:85/
1 Kor 14, 2	:217/
1 Kor 15	:87/
1 Kor 15, 4	:156/
1 Kor 15, 22	:295/
1 Kor 15, 22–28	:276/
1 Kor 15, 23	:296/

1 Kor 15, 23–24 :281/ 296/
 1 Kor 15, 23–28 :272/ 273/
 1 Kor 15, 24 :85/ 296/
 1 Kor 15, 25–28 :295/
 1 Kor 15, 26–27 :296/
 1 Kor 15, 27–28 :289/
 1 Kor 15, 28 :63/ 270/ 299/
 1 Kor 15, 33 :128/
 1 Kor 15, 35 :173/
 1 Kor 15, 35–38 :85/
 1 Kor 15, 35–55 :63/
 1 Kor 15, 40 :79
 1 Kor 15, 41 :281/
 1 Kor 15, 41–42 :297/
 1 Kor 15, 42–57 :87/
 1 Kor 15, 45 :63/
 1 Kor 15, 48 :269/
 1 Kor 15, 48–53 :79/
 1 Kor 15, 50 :211/ 216/ 217/ 251
 1 Kor 15, 50–53 :228/ 340/
 1 Kor 15, 52 :167/ 289/
 1 Kor 15, 52–53 :301/
 1 Kor 15, 53 :212/
 1 Kor 15, 53–54 :190/
 1 Kor 15, 54 :244/
 1 Kor 22 :272/
 1 Kor 28 :272/

**Św. Pawła 2 List do Koryntian
(2 Kor)**

2 Kor 2, 14 :144/
 2 Kor 4, 4 :187/
 2 Kor 4, 10 :63/
 2 Kor 4, 16 :269/
 2 Kor 4, 18 :284/

2 Kor 5, 1 :39/ 76/
 2 Kor 5, 2–4 :188/
 2 Kor 5, 4 :63/ 244/
 2 Kor 5, 8 :39/ 44/ 63
 2 Kor 6, 16 :63/
 2 Kor 10, 1 :215/
 2 Kor 11, 24 :120/
 2 Kor 12, 3 :79/
 2 Kor 12, 4 :43/ 44/

Św. Pawła List do Galatów (Ga)

Ga 1, 5 :57/
 Ga 1, 8 :74/
 Ga 1, 12 :214/
 Ga 2, 1 :33/
 Ga 2, 16 :122/
 Ga 3, 8–11 :122/
 Ga 3, 26–28 :255/
 Ga 3, 28 :251/ 257/
 Ga 4, 4–5 :216/
 Ga 4, 7 :256/
 Ga 4, 24–25 :36/
 Ga 4, 26 :36/ 76/ 192/ 231/
 Ga 6, 2 :217/
 Ga 6, 7 :127/ 128/

Św. Pawła List do Efezjan (Ef)

Ef 1, 3 :79/
 Ef 1, 4 :144/
 Ef 1, 10 :78/ 239/
 Ef 1, 20 :79/ 158/ 192/
 Ef 1, 21 :57/ 128/
 Ef 1, 23 :78/
 Ef 2, 2 :75/ 187/
 Ef 2, 6 :79/ 87/

Ef 2, 8	:122/
Ef 2, 18	:138/
Ef 3, 9	:216/
Ef 3, 10	:75/ 128/
Ef 3, 12	:138/
Ef 3, 15	:74/ 78/
Ef 3, 16	:269/
Ef 3, 21	:57/
Ef 4, 4	:139/
Ef 4, 7–13	:34/
Ef 4, 8	:33/
Ef 4, 8–10	:192/
Ef 4, 9	:78/
Ef 4, 9–10	:34/ 158/
Ef 4, 10	:78/
Ef 4, 13	:262/ 263/ 297/
Ef 4, 18	:63/
Ef 5, 1	:217/
Ef 6, 12	:75/ 296/

Św. Pawła List do Filipian (Flp)

Flp 1, 6	:83/
Flp 1, 21	:63/ 127/
Flp 1, 23	:39/ 44/ 63/
Flp 2, 5–11	:158/
Flp 2, 6–7	:249/
Flp 2, 9	:78/
Flp 2, 10	:77/
Flp 3, 14	:36/ 78/
Flp 3, 20	:39/ 76/
Flp 4, 20	:57/

Św. Pawła List do Kolosan (Kol)

Kol 1, 15–20	:158/
Kol 1, 15–23	:78/

Kol 1, 16	:78/ 128/
Kol 1, 20	:78/
Kol 2, 10	:128/
Kol 2, 17	:287/
Kol 2, 18	:87/
Kol 2, 20	:78/
Kol 3, 1	:36/
Kol 3, 3	:63/
Kol 3, 4	:63/ 127/

**Św. Pawła 1 List do Tesaloniczan
(1 Tes)**

1 Tes 4, 16	:35/
1 Tes 4, 17	:262/

**Św. Pawła 2 List do Tesaloniczan
(2 Tes)**

2 Tes 1, 9	:87/
------------	------

**Św. Pawła 1 List do Tymoteusza
(1 Tm)**

1 Tm 1, 1	:129/
1 Tm 1, 17	:52/ 57/ 85/ 164/
1 Tm 1, 18	:128/
1 Tm 2, 4	:252/
1 Tm 3, 16	:192/
1 Tm 4, 10	:254/
1 Tm 6, 16	:52/
1 Tm 6, 17	:187/

**Św. Pawła 2 List do Tymoteusza
(2 Tm)**

2 Tm 2, 5	:87/
2 Tm 2, 12	:167/
2 Tm 3, 16	:207/

2 Tm 4, 1 :143/
 2 Tm 4, 7–8 :85/
 2 Tm 4, 8 :87/
 2 Tm 4, 10 :187/
 2 Tm 4, 18 :44/ 57/

Św. Pawła List do Tytusa (Tt)

Tt 2, 12 :187/
 Tt 3, 3 :217/

List do Hebrajczyków (Hbr)

Hbr :74/ 78/
 Hbr 1, 1 :261/
 Hbr 1, 3 :78/ 124/
 Hbr 1, 8 :57/ 61/
 Hbr 1, 13 :124/
 Hbr 2, 5 :156/
 Hbr 2, 17 :299/
 Hbr 3, 1 :78/ 299/
 Hbr 4, 9–11 :85/
 Hbr 4, 14 :39/ 78/ 256/
 Hbr 5, 9 :62/
 Hbr 6, 4 :78/
 Hbr 6, 5 :57/
 Hbr 7, 26 :78/
 Hbr 8, 1 :75/ 78/
 Hbr 8, 1–6 :39/
 Hbr 8, 5 :77/ 287/
 Hbr 9, 11 :39/ 78/
 Hbr 9, 15 :62/
 Hbr 9, 23 :77/ 78/
 Hbr 9, 28 :78/
 Hbr 10 :287/
 Hbr 10, 19 :138/
 Hbr 10, 19–39 :156/

Hbr 10, 23 :145/
 Hbr 11 :136/
 Hbr 11, 3 :187/
 Hbr 11, 10 :215/
 Hbr 11, 13–14 :85/
 Hbr 11, 16 :78/ 84/
 Hbr 12, 2 :255/
 Hbr 12, 14 :52/
 Hbr 12, 22 :44/ 76/ 192/
 Hbr 12, 22–23 :78/
 Hbr 12, 22–24 :39/
 Hbr 12, 23 :76/
 Hbr 12, 25 :76/
 Hbr 12, 26 :75/
 Hbr 13, 8 :62/
 Hbr 13, 20 :61/
 Hbr 13, 21 :61/

List św. Jakuba (Jk)

Jk 1, 12 :87/
 Jk 1, 17 :35/
 Jk 5, 18 :80/

List 1 św. Piotra (1 P)

1 P 1, 4 :76/ 85/ 87/
 1 P 1, 12 :76/
 1 P 1, 24–25 :86/
 1 P 1, 25 :61/ 86/
 1 P 2, 17 :87/
 1 P 2, 21 :121/
 1 P 3, 18 :35/
 1 P 4, 5 :35/ 143/
 1 P 4, 11 :57/ 61/ 275/ 281/
 1 P 5, 4 :85/ 87/
 1 P 5, 10 :62/

1 P 5, 11 :61/

Jud 21 :62/

List 2 św. Piotra (2 P)

2 P 1, 4 :63/
 2 P 1, 11 :61/
 2 P 1, 13 :214/
 2 P 3, 7 :75/
 2 P 3, 10 :75/
 2 P 3, 10–12 :142/
 2 P 3, 12 :75/
 2 P 3, 13 :75/ 76/ 83/
 2 P 3, 18 :62/

List 1 św. Jana (1 J)

1 J 1, 1 :63/
 1 J 1, 2 :62/
 1 J 2, 17 :62/
 1 J 2, 25 :58/ 62/
 1 J 3, 2 :53/ 63/
 1 J 3, 14 :34/
 1 J 3, 15 :62/
 1 J 3, 16 :63/
 1 J 4, 12 :53/
 1 J 4, 19 :217/
 1 J 5, 10 :59/
 1 J 5, 11 :59/ 62/
 1 J 5, 13 :59/ 62/
 1 J 5, 20 :62/

List 2 św. Jana (2 J)

2 J 2 :62/

List św. Judy (Jud)

Jud 7 :87/
 Jud 13 :87/

Apokalipsa św. Jana (Ap)

Ap :74/ 79/
 Ap 1, 7 :164/
 Ap 1, 18 :35/ 138/
 Ap 2, 7 :43/ 84/
 Ap 2, 7b :44/
 Ap 2, 17 :87/
 Ap 2, 26–27 :87/
 Ap 2, 28 :85/
 Ap 3, 5 :85/
 Ap 3, 7 :138/ 214/
 Ap 3, 11 :87/
 Ap 3, 12 :35/ 76/ 84/ 85/
 192/ 296/
 Ap 3, 18 :85/
 Ap 3, 21 :87/
 Ap 4 :75/ 84/ 88/
 Ap 4, 1 :85/
 Ap 4, 4 :85/
 Ap 4, 5 :241/
 Ap 4, 6–8 :84/
 Ap 4, 8–11 :39/
 Ap 4, 9 :61/
 Ap 4, 10 :61/
 Ap 5 :84/
 Ap 5, 1–5 :77/
 Ap 5, 11–14 :77/
 Ap 5, 13 :61/
 Ap 6, 2 :87/
 Ap 6, 9 :63/
 Ap 6, 11 :85/
 Ap 6, 13 :80/
 Ap 7, 9 :85/

Ap 7, 9–12	:84/	Ap 18, 4	:76/
Ap 7, 12	:61/	Ap 18, 20	:75/
Ap 7, 13	:85/	Ap 19, 1	:74/
Ap 7, 14	:75/ 85/	Ap 19, 1–9	:85/ 88/
Ap 7, 16	:85/	Ap 19, 8	:85/
Ap 7, 17	:85/	Ap 19, 11	:85/
Ap 8, 10	:80/	Ap 20	:84/ 305/
Ap 9, 1	:80/	Ap 20, 1–10	:132/ 357/
Ap 10, 1	:75/	Ap 20, 2	:45/
Ap 10, 4	:76/	Ap 20, 4	:171/
Ap 10, 5	:80/	Ap 20, 10	:45/
Ap 10, 6	:61/ 75/	Ap 20, 11	:75/
Ap 10, 8	:76/	Ap 20, 14	:63/
Ap 11, 6	:80/	Ap 21	:83/ 191/ 220/
Ap 11, 12	:75/ 76/		221/ 305/
Ap 11, 13	:75/	Ap 21, 1	:75/ 76/ 84/
Ap 11, 19	:76/ 84/		165/ 341/
Ap 12, 1	:80/	Ap 21, 1–4	:234/
Ap 12, 3	:80/	Ap 21, 2	:35/ 76/ 84/
Ap 12, 4	:80/	Ap 21, 2–5	:192/
Ap 12, 7	:74/	Ap 21, 3	:45/ 63/ 76/ 84/
Ap 12, 12	:75/	Ap 21, 4	:45/ 63/ 85/
Ap 13, 13	:80/	Ap 21, 6	:85/ 257/
Ap 14, 4	:84/	Ap 21, 10	:35/ 76/
Ap 14, 4–5	:85/	Ap 21, 10–27	:45/
Ap 14, 6	:287/	Ap 21, 11	:84/ 296/
Ap 14, 7	:75/ 79/	Ap 21, 12–27	:138/
Ap 14, 11	:87/	Ap 21, 15	:83/
Ap 14, 13	:76/ 85/	Ap 21, 18–21	:84/ 260/
Ap 15	:80/	Ap 21, 22	:84/ 192/
Ap 15, 2	:39/	Ap 21, 23–24	:84/
Ap 15, 5	:84/ 85/	Ap 21, 25	:85/
Ap 15, 7	:61/	Ap 21, 26	:83/
Ap 16, 11	:75/	Ap 22	:84/
Ap 18, 1	:75/	Ap 22, 1	:45/ 63/

Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku

Ap 22, 1–2	:83/ 84/ 312/	Ap 22, 4	:52/
Ap 22, 1–6	:87/	Ap 22, 5	:62/ 76/ 84/ 341/
Ap 22, 1–10	:45/	Ap 22, 12	:87/ 121/
Ap 22, 2	:45/	Ap 22, 14	:63/
Ap 22, 2–3	:83/	Ap 22, 14–15	:138/
Ap 22, 3–5	:45/	Ap 22, 19	:63/

Indeks rzeczowy

- Aczasowość Boga 295, 315, 322
Adad / Addu 21, 69
Androgyniczne niebo 146
 wątki 147
 zrównanie 146
Antycypacja nieba (*Pasterz* 78) 134,
 136, 141
 u Orygenesesa 288
 w Apokalipsie 146
Architekt i Budowniczy wszech-
 świata 215, 218
 budowniczy (bóg) 273
 budowniczy (u Platona) 91
 władca i budowniczy 216
Arkadia 135, 136, 138, 141, 149,
 150, 323
Baal 21, 66
Bit-Adini (kraina) 18
Bóg a niebo
 Stary Testament 65, 66, 67, 68,
 69, 70, 71, 72, 73, 74, 80, 81
 Nowy Testament 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81
Bóg transcendentny wobec nieba
 i raju 205, 206, 213, 245, 285
 transcendencja objawienia 213
Być z Chrystusem 44, 64, 109
 być z Bogiem 249
Cechy anielskie 234, 305, 317
Cechy zbawionych w niebie 7, 44,
 85, 123, 146, 150, 152, 154, 216,
 228, 278
Cel 5, 6, 10, 12, 33, 34, 40, 50, 78,
 82, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94,
 96, 100, 101, 107, 155, 157, 161,
 166, 173, 181, 183, 187, 198, 202,
 203, 223, 230, 236, 237, 241,
 247, 249, 251, 252, 254, 256,
 257, 258, 265, 275, 280, 284,
 289, 298, 300, 316, 323
Cel/ Koniec/ wypełnienie 285,
 300, 317

- Chmury 23, 38
- Chrystus 19, 34, 35, 36, 39, 44,
52, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84,
87, 108, 109, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 122, 123, 124, 125, 127,
129, 130, 131, 132, 139, 142, 143,
144, 145, 150, 151, 153, 154, 155,
156, 158, 159, 160, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 172, 173, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 186,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197,
207, 212, 215, 218, 219, 220,
222, 223, 224, 225, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 237, 241,
243, 244, 245, 246, 247, 248,
249, 250, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 263, 264, 266,
267, 269, 272, 273, 275, 277,
278, 280, 281, 282, 284, 287,
289, 290, 291, 292, 293, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306, 308,
312, 313, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 330, 332,
353, 355, 358, 360
- Cnoty 96, 102, 105, 107, 141, 174,
175, 177, 179, 180, 181, 182, 223,
225, 247, 248, 249, 250, 254,
322, 347, 356, 358
- Czyny / Postawy umożliwiające
osiągnięcie zbawienia 139
- Deifikacja 26, 246, 263, 264, 315
- Didachè* 114, 115
- Didache* 61, 62, 114, 115, 116,
117, 118, 130, 142, 149, 150,
151, 238
- Dilmum (kraina) 20, 70
- Długi czas, trwanie, na wieki, na za-
wsze 16, 27
- Długi czas 16, 27, 53, 142, 269
- Na wieki 27, 28, 29, 30, 45, 53,
57, 60, 115, 116, 120, 122,
131, 140, 144, 194, 211, 244,
275, 281
- Na zawsze 27, 28, 29, 30,
53, 187
- Trwałość 25, 32, 53, 58, 62, 64,
65, 68, 69, 84, 85, 86, 88,
109, 110, 269
- Trwanie 5, 16, 27, 28, 31, 32,
53, 56, 57, 64, 65, 87, 94,
95, 109, 110, 120, 121, 140,
152, 201, 202, 210, 219, 238,
258, 268, 285, 293, 295,
302, 303, 317
- Wieczność 8, 16, 19, 27, 30,
31, 32, 52, 53, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 69, 88, 94, 97, 99, 100,
105, 109, 110, 134, 136, 140,
144, 145, 149, 152, 160, 172,
189, 198, 200, 203, 210, 219,
222, 223, 235, 236, 254,
255, 256, 258, 268, 272,
279, 285, 286, 292, 295,
299, 311, 317
- Do Diogneta 61, 153, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 220, 221,
222, 326

- Dobre czyny 54,73, 96, 117, 118,
119, 121, 122, 123, 128, 129, 131,
133, 134, 135, 140, 141, 142, 143,
145,146, 147, 148, 149, 151, 152,
167, 173, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 184, 189, 200, 201, 203,
204, 223, 225, 248, 250, 251,
266, 289, 294, 301
- Doczesność 52, 59, 65, 69, 78, 86,
113, 115, 116, 117, 118, 124, 128,
134, 139, 140, 141, 145, 147, 149,
151, 152, 163, 171, 173, 179, 182,
184, 185, 193, 200, 203, 211,
212, 217, 235, 250, 252, 254,
255, 264, 278, 283, 284, 288,
289, 291, 301, 316, 318, 320
doczesny świat spłonie w og-
niu 171, 173
- Doskonałość stworzeń 241, 265,
270, 271, 281, 283, 295, 297,
298, 299, 300
- Droga do nieba 96, 123, 128, 129,
131, 133, 140, 144, 145, 152, 159,
166, 238, 253, 254, 256, 259,
270, 290, 298, 320
- Drugi millenaryzm 8, 130, 132, 133,
134, 152, 163, 170, 171, 182, 188,
222, 223, 225, 228, 230, 231,
232, 234, 236, 305, 316
- Drzewo życia 18, 19, 20, 21, 42, 43,
45, 63, 83, 209, 218, 243, 321
- Dualizm ontologiczny 214
- Dusza 10, 19, 20, 43, 44, 54, 59, 69,
73, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97,
98, 100, 102, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 118, 121, 146, 169,
170, 172, 173, 182, 183, 185, 186,
187, 188, 190, 191, 193, 198, 200,
201, 202, 203, 212, 213, 214,
218, 221, 222, 223, 228, 229,
230, 236, 238, 244, 250, 251,
252, 260, 265, 266, 267, 269,
270, 276, 277, 278, 287, 293,
294, 299, 302, 303, 304, 312,
313, 314, 347, 359
- Dziedzictwo 5, 60, 122, 124, 128,
149, 194, 232, 233, 262, 263,
282, 289, 290, 292, 317, 319
- Eden / ogród (w) Eden 10, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 31, 40, 41,
42,43, 51, 65, 82, 83, 84, 87,
88, 109, 110, 120, 188, 191, 192,
208, 209, 210, 218, 220, 221,
228, 314
- Egzegeza 17, 19, 58, 188, 262, 265,
267, 268, 280
- Element enkratyczny 182, 183, 184,
185, 223
- Eon 54, 59, 187, 231, 285, 286,
287, 295, 298, 300
- Eschatologia 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13,
39, 40, 42, 43, 45, 50, 51, 53,
57, 60, 64, 65, 70, 71, 72, 78,
82, 83, 88, 90, 91, 92, 95, 98,
108, 109, 110, 111, 113, 114, 116,
117, 118, 129, 130, 132, 133, 134,
135, 138, 141, 143, 145, 148, 153,
154, 155, 156, 157, 160, 161, 162,
163, 164, 168, 169, 170, 173,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,

- 187, 188, 189, 191, 192, 197, 199,
201, 203, 208, 212, 213, 218,
219, 220, 222, 223, 224, 225,
227, 228, 229, 230, 231, 232,
235, 237, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 253, 259, 260, 264,
265, 169, 270, 274, 276, 278,
280, 286, 287, 288, 289, 293,
295, 298, 299, 300, 302, 303,
304, 305, 307, 308, 312, 314,
315, 317, 318, 319, 320, 321,
322, 323
- Eschatologiczne niebo 5, 6, 9, 11,
12, 13, 39, 40, 42
- Firmament 23, 24, 32, 36, 37,
65, 66, 67, 68, 75, 80, 208,
220, 241
- Gehenna 59, 73, 272, 294,
295, 297
- Hadad / Haddu 21
- Hadda / Adda 21
- Hades 43, 54, 95, 97, 98, 108, 294,
295, 297
- Hesperidion (ogród) 20
- Homilia z II wieku 61, 62, 114, 142,
143, 144, 145, 146, 148, 149, 150,
151, 152
- Idea dojrzewania 237, 241, 245
- Irinini (las cedrowy) 20
- Jakby ogród 41, 309, 311
- Jakość 31, 55, 62, 64, 89, 96, 102,
109, 110, 111, 116, 117, 127, 130,
141, 143, 148, 149, 150, 151, 154,
182, 188, 189, 190, 199, 201, 212,
216, 217, 218, 220, 221, 224,
225, 236, 246, 265, 278, 282,
284, 285, 287, 288, 289, 291,
292, 294, 295, 299, 316, 317,
319, 320, 323
- Jerozolima 10, 22, 29, 33, 35, 36,
42, 45, 60, 63, 66, 73, 76, 83,
132, 170, 192, 194, 195, 197, 221,
228, 229, 230, 231, 232, 234,
235, 236, 246, 253, 260, 264,
274, 275, 286, 294, 296, 300,
305, 316, 317
- Jezus 12, 32, 33, 34, 35, 36, 43, 44,
45, 46, 52, 57, 58, 59, 63, 65,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87,
108, 110, 114, 115, 116, 117, 120,
122, 123, 124, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 138, 139, 142, 143, 145,
147, 150, 151, 153, 154, 158, 159,
162, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 173, 175, 176, 180, 181, 182,
189, 194, 195, 197, 204, 222,
224, 225, 229, 244, 245, 246,
247, 254, 255, 267, 269, 273,
274, 275, 278, 281, 283, 284,
292, 296, 297, 299, 300, 306,
308, 312, 318, 319, 320, 321, 322
- Kary 29, 50, 54, 68, 69, 86, 87,
90, 91, 95, 96, 97, 98, 106, 145,
160, 168, 170, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 179, 180, 183, 184,
186, 203, 211, 218, 244, 252,
266, 272, 290, 295, 301, 305,
306, 318
- Koniec 18, 22, 24, 25, 28, 32, 39,
40, 51, 52, 54, 58, 61, 64, 80,

- 89, 90, 106, 110, 117, 128, 129,
132, 138, 140, 141, 149, 163, 171,
186, 188, 213, 230, 235, 240,
258, 260, 270, 271, 272, 275,
279, 285, 287, 288, 289, 290,
294, 296, 297, 298, 300, 305,
317, 319
- Kosmologia 23, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 65, 67, 70, 72, 75, 78, 79,
80, 88, 89, 90, 91, 92, 104, 107,
108, 118, 120, 148, 152, 155, 156,
157, 187, 188, 206, 208, 212,
213, 214, 215, 216, 220, 224,
260, 265, 270, 279, 280, 289
- Królestwo Boga 25, 31, 32, 45, 61,
65, 110, 137
- Królestwo Boże 7, 39, 44, 57, 65,
116, 117, 127, 128, 131, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 141, 144,
146, 148, 150, 168, 181, 213, 216,
217, 218, 220, 244, 257, 258,
282, 301, 316, 317
- Królestwo niebieskie 44, 64, 74, 75,
109, 126, 154, 156, 159, 160, 168,
169, 173, 176, 178, 216, 217, 218,
220, 222, 238, 247, 248, 256,
259, 260, 264, 281, 282, 290,
301, 312, 314, 316, 317, 319
- Królestwo Syna 114 115, 116, 117,
119, 132, 145, 147, 150, 168, 231,
232, 233, 234, 273, 281, 282
- Księga żywych 136, 140, 149
- Los duszy 108
- Łaska 28, 29, 33, 86, 107, 111, 116,
117, 124, 143, 149, 151, 181, 186,
189, 194, 195, 196, 212, 217, 218,
223, 229, 253, 263, 277, 313, 322
- Łono Abrahama 44, 64, 87, 109,
229, 294
- Marduk 21
- Masa wód 23
- Metempsychoza 90, 91, 95, 96, 106,
108, 198
- Metodologia 5, 9, 10, 11, 153, 181,
265, 267, 278, 315
- Miasto ojczyste 136, 140, 149
- Miejsce 10, 16, 23, 25, 26, 29, 30,
32, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 57, 59, 60, 64, 65, 66, 67,
69, 71, 73, 74, 82, 83, 84, 85,
87, 88, 90, 91, 93, 94, 96, 97,
98, 99, 104, 105, 107, 109, 110,
111, 119, 120, 121, 129, 130, 135,
137, 140, 147, 149, 163, 164, 167,
169, 170, 172, 182, 187, 190, 192,
193, 194, 196, 206, 208, 209,
212, 213, 218, 219, 220, 222,
224, 228, 229, 242, 245, 246,
252, 261, 262, 263, 264, 267,
268, 270, 275, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 289,
290, 291, 292, 293, 249, 295,
297, 298, 302, 303, 305, 308,
309, 311, 312, 313, 314, 315, 316,
317, 319, 320, 323
- Miejsce Boga 32, 163, 164, 182,
220, 246
- Miejsce szczęśliwości 16, 43, 64,
65, 110
- Miejsce wytnienia 312

- Miejsce zbawionych 163, 167, 182, 219, 312
- Moralizm eschatologiczny 161, 163, 173, 178, 180, 181, 182, 223, 224, 225
- Moralne zasługi 73, 123, 130, 133, 135, 140, 141, 145, 166, 176, 177, 180, 182, 189, 200, 223, 232, 239, 248, 263, 273, 278, 284, 289, 294, 296, 301, 302, 304, 322
- Motyw Jerozolimy millenijnej 29, 36, 170, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 246, 316
- Motyw Jerozolimy niebieskiej 10, 35, 45, 63, 73, 76, 83, 132, 192, 194, 197, 221, 228, 229, 231, 232, 234, 235, 236, 246, 260, 274, 286, 296, 300, 305, 316, 317
- Motyw miasta (Jerozolima) 22, 33, 42, 60, 66, 194, 195, 228, 231, 236, 253, 275, 294, 305
- Motyw nieśmiertelności i niezniszczalności 244, 246, 318, 228
- Motywy jakościowe 64, 109, 148, 149, 150, 221, 316, 317
- Motywy przestrzenno-rzeczowe 148, 150, 220, 316
- Na wieki wieków 45, 53, 57, 120, 122, 244, 275, 281
- Nadejście łaski 116, 149
- Nagroda 36, 50, 54, 57, 60, 70, 76, 85, 87, 95, 96, 97, 109, 117, 120, 128, 143, 144, 145, 148, 152, 163, 174, 176, 177, 180, 184, 189, 203, 211, 223, 247, 257, 259, 262, 264, 266, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 313, 316, 317, 319, 322
- Nagroda i wzór 120
- Nagroda za dobre życie 96, 189
- Nagroda za uczynki 117, 148
- Najważniejszy przekaz teologiczny 150, 222, 318
- Najwyższe nieba 283, 317
- Niebieskie Jeruzalem 44, 64, 82, 84, 88, 109
- Niebiosa niebios 24, 67
- Niebo *passim*
- niebo jako część stworzenia 239
- niebo jako nagroda 117, 152
- Niebo w LXX i w późnym judaizmie
- LXX 17, 31, 32, 33, 38, 40, 41, 42, 49, 53, 71, 72, 75, 78, 109, 162, 171, 193, 204, 207, 209, 216, 233, 243, 274, 269, 306, 307
- późny judaizm 40, 45, 51, 71, 75, 79
- Nieśmiertelna dusza 54, 201, 202, 213, 214, 218
- Nieśmiertelność 19, 20, 21, 31, 54, 55, 63, 70, 105, 110, 1160, 117, 123, 124, 127, 129, 130, 143, 145, 149, 150, 151, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 179, 182, 186, 188, 189, 190, 191, 201, 203, 204, 210, 211, 212, 219, 220, 221, 222, 225, 228, 236, 238, 243,

- 244, 245, 246, 247, 253, 258,
259, 264, 265, 276, 277, 302,
304, 315, 317, 318
- Nieśmiertelność z radością 182,
189, 221
- Niezniszczalność 79, 85, 99, 100,
145, 156, 157, 160, 166, 167, 168,
169, 174, 196, 197, 201, 202,
211, 212, 213, 214, 216, 217, 218,
220, 221, 222, 223, 225, 228,
230, 236, 238, 239, 243, 244,
245, 246, 250, 258, 277, 278,
317, 318, 319
- Nowe niebo 25, 31, 32, 65, 68, ,
76, 80, 83, 84, 110, 165, 219,
235, 265, 291, 292, 322
- Nowa ziemia 45, 76, 84, 235, 265,
291, 292, 322
- Obrazy nieba 12, 15, 81, 83, 109
- Ocean niebiański 23, 66
- Odpooczynek 82, 85, 133, 142,
143, 144, 145, 206, 258, 292,
293, 319
- Ogród 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
31, 39, 40, 41, 42, 43, 65, 82,
83, 84, 87, 88, 109, 110, 188,
191, 208, 209, 210, 212, 216,
217, 218, 220, 221, 229, 243,
308, 309, 310, 311, 312, 313, 314
- Ogród / raj Boży 41
- Ogród / raj rozkoszy 41
- Ogród Boga 21, 22, 31, 41,
65, 109
- Ogród Boży 40, 82
- Ogród, park, raj 22, 39, 208
- Park 22, 39, 40, 208
- Opisy nieba
ST 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73
NT 74, 75, 76, 80, 110, 148, 219,
224, 315
- Orfizm 37 90, 91, 92, 108, 251
- Otwarte niebo 32
- Ósmy dzień 306
- Pascha Chrystusa 193, 195, 196,
197, 222
- Patrzeć, widzieć – „wizja Boga” 47,
48, 50, 51, 53, 123, 151, 219,
220, 263
- Piekło 8, 67, 73, 87, 105, 163, 172,
182, 194, 295, 306
- Pitagorejczycy 89, 90, 91, 92, 108
- Podobieństwo Boga 185, 208,
234, 317
- Postawy sprzyjające odziedziczeniu
nieba 129
- Postawy uniemożliwiające odziedzi-
czenie nieba 128
- Powrót do raju 204, 212
- Powszechny wymiar zbawie-
nia 237, 238
- Powyżej, na wysokości, ponad 35,
64, 65, 109, 290
- Przesłanie wiary 265, 268
- Przygotowanie do osiągnięcia nie-
ba 151, 225, 320
- Przyszłe dziedzictwo 281 317
- Przyszłość 27, 28, 32, 53, 55, 57,
62, 65, 94, 133, 134, 135, 141,
149, 169, 195, 222, 259, 281,
283, 286, 297, 313

- Przyszły świat 9, 70, 134, 136, 140, 141, 149, 152, 156, 159, 219, 221, 261, 271, 282, 358, 359
- Rzeczy niebiańskie 10, 13, 23, 34, 36, 37, 38, 39, 45, 50, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 88, 91, 92, 109, 113, 116, 126, 132, 134, 149, 155, 156, 160, 185, 200, 201, 219, 221, 228, 234, 254, 258, 261, 276, 278, 287, 305, 313, 314, 316, 319, 320, 359
- Rzeczy niebieskie 24, 25, 35, 37, 44, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 84, 85, 88, 91, 94, 99, 105, 109, 117, 118, 124, 126, 127, 129, 131, 138, 143, 144, 149, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 165, 168, 169, 173, 174, 176, 178, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 228, 229, 231, 232, 235, 236, 238, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 269, 274, 281, 282, 283, 287, 290, 291, 294, 300, 301, 303, 304, 312, 314, 316, 317, 319
- Rzeczy przyszłe 131, 149, 242
- Sąd z uczynków 54, 142
- Sferyczność nieba 89, 91, 93
- Sfera gwiazd stałych 89, 98, 99, 100, 103, 289, 290, 291
- Sfera niebiańska 37, 67, 70, 78, 91, 312
- Siduri (ogród) 20
- Sklepienie 23, 25, 83, 199, 208, 220, 281
- „Stać w obliczu Pana” 44, 64, 109
- Stan przejściowy? 170
- Stan przejściowy 170, 222, 225
- Szkoła stoicka 37, 102, 103, 104, 105, 108, 114, 153, 171, 175, 176, 179, 180, 181, 183, 187, 188, 215, 223, 225, 240, 249, 263, 266, 274, 322, 338, 346, 347, 348
- Śmierć 8, 12, 19, 20, 29, 32, 33, 34, 36, 39, 41, 43, 44, 45, 50, 51, 54, 59, 63, 64, 67, 70, 73, 85, 86, 87, 90, 95, 96, 97, 104, 105, 108, 110, 113, 120, 125, 127, 128, 129, 130, 138, 141, 158, 168, 170, 172, 175, 178, 180, 183, 186, 190, 191, 194, 197, 198, 204, 210, 211, 222, 229, 237, 239, 244, 252, 255, 265, 266, 271, 272, 273, 276, 277, 278, 285, 293, 294, 295, 296, 303, 304, 314, 340, 341, 342, 360
- Święte miejsce pobytu 262, 316
- Ubóstwienie 249, 264
- Uczynki „zasługujące” na niebo 133, 140, 145
- Uczynki zasługujące 133, 140, 145
- Upodabnianie się do Chrystusa 253, 256, 264, 319
- W domu Ojca mego 44, 64, 109
- Wartość uczynków 121, 122, 248
- Widzenie Boga 47, 50, 58, 64, 65, 109, 212, 314, 345

- Wieczny 8, 10, 11, 12, 19, 20, 28, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64,
77, 81, 82, 85, 87, 88, 93, 94, 99,
100, 109, 110, 117, 127, 139, 140,
143, 145, 148, 152, 153, 156, 160,
165, 172, 173, 174, 177, 178, 179,
189, 194, 196, 197, 198, 201, 202,
203, 210, 218, 222, 236, 239,
245, 247, 252, 253, 254, 255,
258, 264, 266, 268, 270, 273,
277, 279, 282, 283, 284, 285,
286, 291, 295, 298, 299, 302,
305, 313, 315, 319, 320, 321, 342
- Wstąpił do nieba 77, 131, 156, 158,
159, 166, 167, 220
- Wstępować, wchodzić 33, 165, 282
- Wstępowanie – zstępowanie 33, 34,
64, 109, 165, 282
- Wszechświat 85, 86, 98, 99, 101,
103, 104, 107, 118, 119, 120, 121,
133, 155, 157, 160, 186, 188, 189,
201, 205, 206, 215, 216, 218,
219, 244, 261
- Wyżyny niebieskie 118, 124, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 220, 222
- Wzór 5, 24, 40, 55, 66, 70, 93, 95,
105, 107, 120, 121, 126, 141, 147,
191, 231, 241, 245, 246, 247,
263, 266, 278, 318
- Zapłata 39, 65, 87, 120, 131, 133,
134, 145, 152, 254, 273, 301, 302
- Zbawienie 12, 51, 54, 58, 59, 60,
62, 63, 64, 67, 78, 107, 110,
123, 127, 139, 140, 143, 145, 146,
147, 150, 158, 159, 160, 168, 175,
176, 177, 178, 180, 181, 193, 194,
195, 196, 197, 200, 211, 213,
216, 223, 225, 229, 231, 237,
238, 243, 244, 245, 247, 249,
254, 255, 256, 257, 259, 262,
264, 270, 271, 272, 274, 289,
295, 306, 308, 316, 317, 319,
321, 340
- Ziemia święta 281, 317
- Zstąpił z nieba 156, 158, 159,
165, 220
- Życie pośmiertne zbawionych 64,
67, 69, 86, 115
- Życie wieczne 5, 8, 10, 11, 12, 19,
20, 28, 51, 57, 58, 59, 60, 61,
62, 63, 64, 77, 81, 87, 88, 109,
110, 116, 117, 127, 128, 129, 136,
139, 140, 142, 143, 144, 146, 148,
149, 150, 154, 156, 160, 169, 177,
189, 197, 198, 200, 221, 222,
223, 236, 239, 244, 245, 253,
254, 255, 258, 260, 264, 270,
273, 277, 282, 283, 284, 285,
286, 287, 289, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 298, 299, 302,
315, 317, 319, 320, 321, 322,
340, 342

Indeks osobowy

A

Abbott Smith G. 53, 341
Abramowiczówna Z. 46, 210, 339,
341, 360
Alfrink B. 24, 338
Alpigiano C. 158, 348
Ancona G. 8, 358
Andia Y. de 242–243, 350
Arystoteles 37, 56, 89, 98–101,
104, 108, 247, 249–250, 288,
337, 347
Arystydes z Aten 153–160, 219–
223, 326
Atenagoras z Aten 153, 197–203,
219, 221, 223, 327
Audet J.-P. 114–115, 348
Aureliusz Prudencjusz Klemens 327

B

Baasland E. 142, 348

Bańka J. 105, 107, 345–346
Bardenhewer O. 237, 348
Bardy G. 176, 204, 337, 348
Barnard L. W. 163, 188, 198, 348
Barnes J. 104, 346
Baron A. 139, 269, 348
Barr J. 61, 338
Bator W. 26, 338
Bauer J. B. 251, 348
Bauer W. 53, 171, 339
Baumgartner W. 18, 193,
339, 342
Beasley-Murray G. R. 58, 338
Beatrice P. F. 117, 142, 348
Bellinzoni A. 162, 348
Benveniste E. 48, 54, 57, 338
Berchman R. M. 266, 348
Beri G. 10, 358
Beyreuther E. 32, 338–339, 343
Bibik B. 95, 346

Bietenhard H. 32, 35–37, 66–68,
71, 73–80, 338–339, 343
Billerbeck P. 43–44, 343–344
Binger T. 27, 339
Blinzler J. 174, 348
Bolgiani F. 182–183, 348
Bordoni M. 9, 358
Botterweck G. J. 18, 27, 49,
340, 343
Brock S. P. 188, 348
Bruni C. 197–198, 349
Bukusiński T. 11, 358
Burkert W. 92, 346

C

Cantalamesa R. 191, 193, 195, 349
Carleton Paget J. 130, 349
Chrostowski W. 17–22, 54, 81–82,
339, 341–345
Ciccarese M. P. 7, 349
Ciola N. 9, 358
Coakley S. 124, 351
Coenen L. 32, 338–339, 343
Cohn N. 70, 358
Comby J. 230, 349
Coogan M. D. 54, 82, 342, 345
Cornelius I. 16, 22, 339
Covolo E. dal 168, 349
Crouzel H. 265–266, 270–274,
276–278, 280, 285, 289, 292–
293, 295–297, 333, 349
Cyprian z Kartaginy 8, 12, 227,
300, 303, 313, 317, 320,
328–329
Częsz B. 244, 349

D

Daley B. 7, 9, 357–358
Daniélou J. 132, 170–171, 206, 228,
235, 240–242, 350
Davids P. H. 61–62, 83, 339, 342
Dec P. 18, 193, 339, 342
Dekert T. 242, 350
Delumeau J. 7, 228–229, 300, 312–
314, 350–351
Derkaczewska K. [E. Fotiju] 252, 350
Diogenes Laertios 89, 101–105,
337–338
Dodds E. R. 92, 346
Domaradzki M. 268, 350
Drączkowski F. 247–248, 251, 350
Drewnowska-Rymarz O. 70, 359
Drewnowski P. 236, 350
Drobner H. R. 125–126, 130, 134,
213, 350
Drozdek A. 89, 92–93, 101,
103, 346
Dubarle A.-M. 63, 339
Duda J. 279–280, 350

E

Eckmann A. 263, 350
Edwards J. M. 176, 350
Eissfeldt O. 26, 339
Epifaniusz z Salaminy 182
Epikur 101–102, 108, 337
Evans C. A. 58, 336, 339

F

Fabry H.-J. 18, 27, 49, 340, 343
Fantazzi Ch. 138, 359

Fantino J. 241, 350
 Fedalto G. 9, 359
 Filoramo G. 7, 134, 351
 Friedrich G. 25, 228, 340–341,
 344–345
 Fuchs G. 191, 351
 Fuhs H. F. 49, 340

G

Gaine S. F. 7, 351
 Gaiser K. 94, 346
 Gavriljuk P. L. 124, 351
 Giardini F. 7, 351
 Giet S. 114, 351
 Gnilka J. 60, 340
 Goodenought E. R. 162–163, 351
 Gould E. P. 58, 340
 Grant R. M. 187, 198, 351
 Grigenti G. 176, 179, 351
 Grobler A. 11, 359
 Grzywaczewski J. 247, 263, 351
 Guillet J. 63, 345

H

Hanson P. D. 172, 340
 Harnack A. von 236, 357
 Henne Ph. 134, 351
 Heraklides z Pontu 90, 98, 108
 Hermas 62, 134–141, 148–152, 329
 Hieronymus Presbyter (Hieronim ze
 Strydonu) 130, 154, 206, 265,
 290, 294, 329
 Homer 33, 37, 41, 46–47, 54, 90,
 169, 337
 Houssiau A. 237, 243, 351

Hoven R. 105, 346
 Hryniewicz W. 9, 359
 Hunt E. J. 187–188, 351

I

Ignacy Antiocheński 62, 125–129,
 144, 148–152, 158, 329–330
 Ireneusz z Lyonu 7–8, 12, 227–246,
 315–318, 320, 331, 353
 Iwański D. 72, 340
 Izdebska A. 92, 346

J

Jachmann G. 138, 359
 Jacobs-Horning B. 18, 340
 Jan Chryzostom 58, 276, 312, 331
 Jankowski A. 39, 340
 Jasiński A. S. 56–57, 59, 63, 340
 Jelonek T. 20, 207, 305, 340, 352
 Jenkyns R. 138, 359
 Jeremias J. 40, 42–46, 228, 340
 Johnston P. S. 67, 340
 Justyn Męczennik 153, 161–182,
 184, 188–190, 203, 219–223,
 225, 257, 331

K

Kasprzak D. 5, 124, 132, 207, 305,
 351–352, 359
 Kehl A. 134, 355
 Kelly J. N. D. 268, 352
 Kijas Z. J. 8, 359
 Kirk G. S. 90, 346
 Kittel G. 25, 228, 340–341,
 344–345

- Klemens Aleksandryjski 12, 188,
227, 246–264, 315–319, 327–
328, 354
- Klemens Rzymski 61, 114, 117–124,
148–152, 215, 328
- Kobielus S. 10, 359
- Koehler L. 18, 193, 339, 342
- Koester C. R. 53, 340
- Köster H. 162, 175, 352
- Kościuk Z. 81, 341–342, 344–345
- Kowalski M. 258, 340
- Kraft R. A. 114, 131, 334, 352
- Krämer H. J. 94, 346
- Kramer S. N. 26, 345
- Krapiec M. A. 48, 359
- Kręcidło J. 61, 339, 342
- Ksieniewicz M. 92, 346
- Kubiak Z. 41, 359
- Kudasiewicz J. 44, 340
- L**
- Lactantius (Laktancjusz) 12, 227,
304–305, 317, 331
- Lampe G. W. H. 193, 210, 358
- Lane W. L. 60, 341
- Lang B. 7, 353
- Langkammer H. 39, 341
- Lazzati G. 157, 352
- Lee M. O. 138, 359
- Legutko R. 346
- Lemański J. 17, 21, 341
- Leyden W. von 56, 347
- Lilla S. C. R. 246, 249, 352
- Löhr H. 117, 352
- Lona H. E. 117, 352
- Long A. A. 104–105, 346
- Longman III T. 81, 341–342,
344–345
- Looser G. 10, 359
- Lurker M. 139, 338
- Luttikhuisen G. P. 7, 353
- Ł**
- Łesyk L. 251, 352
- Łojek S. 55, 346
- Łucarz S. 251, 352
- Łukaszuk T. D. 9, 359
- M**
- Majdecki L. 10, 359
- Marek Aureliusz 161, 202, 204, 337
- Martin R. P. 61–62, 83, 339, 342
- Matysiak B. W. 67, 341
- McDannell C. 7, 353
- Mees M. 247, 353
- Méhat A. 252, 353
- Meliton z Sardes 153, 191–197, 219–
222, 331
- Metzger B. M. 54, 82, 342, 345
- Mędala S. 59, 341
- Michaelis W. 46–48, 50–53, 341
- Mickiewicz F. 58, 76, 341
- Milavec A. 114–115, 353
- Misiarczyk L. 153–155, 157–158,
160–162, 167, 176, 181, 183–184,
205–207, 327, 331, 335, 337, 353
- Miśkiewicz B. 11, 359
- Mohr R. D. 55, 346
- Morris L. 59, 341
- Muchowski P. 26, 341

Munier Ch. 161–162, 165, 172,
331, 353
Münnich M. 26, 341
Myszor W. 114, 147, 230–244, 301,
326, 330–331, 336, 349, 353

N

Nagórny J. 181, 360
Naumczyk A. 27, 341
Nautin P. 125, 265, 275, 353
Niederwimmer K. 114–115, 353
Niemirska-Pliszczyńska J. 246,
248–249, 328, 354
Niesiołowski-Spanò Ł. 26, 341
Nitriola A. 360
Niwiński A. 48, 69, 360
Norelli E. 213, 354

O

O’Ceallaig G. C. 158, 354
Olson D. T. 82–83, 342
Orbe A. 230, 232, 234–235, 238,
241, 354
Orygenes 12, 17, 124, 193, 227, 240,
265–300, 312, 315–319, 322,
332–334

P

Paciorek A. 57, 99, 342, 347
Parchem M. 51, 71, 342
Pawłowski S. 12, 360
Pesch R. 59–60, 342
Pietras H. 7–8, 132, 170, 268–269,
271, 280, 289, 299, 302, 312,
333, 336, 354

Plass P. 286, 354
Platon 37, 47, 55–56, 89, 92–99,
101–102, 105, 108, 169, 171–
173, 175, 177, 179, 185, 202,
250, 254, 256, 266–267, 283,
337–338
Plotyn 90, 105–108, 338
Pohlenz M. 103–104, 347
Pokulniewicz A. 100, 347
Popowicz R. 43, 342
Porter S. E. 61–62, 342
Pouderon B. 154, 197–198, 200,
202–204, 326–327, 354, 358
Preuß H. D. 27–29, 31, 343
Price J. D. 16, 343
Prostmeier F. R. 131, 204, 207, 354
Pseudo-Barnaba 130, 334
Pseudo-Clemens Romanus (Pseudo-
-Klemens Rzymski) 142, 147,
326, 335
Pseudo-Cyprianus (Pseudo-
-Cyprian) 313, 335
Puech H. Ch. 251, 355
Pujiula M. 248, 355
Pycke N. 181, 355

Q

Quasten J. 237, 355

R

Rad G. von 25, 66–68, 71, 345
Rahner K. 48–49, 360
Ramelli I. 134, 351
Ramelli I. L. E. 273, 355
Rankin D. I. 198, 355

- Raven J. E. 90, 346
 Reale G. 90–96, 98–107, 346–347
 Rendel Harris J. 158, 355
 Repellini F. F. 90–91, 347
 Ringgren H. 18, 27, 49, 340, 343
 Romaniuk K. 63, 138–139, 338, 345
 Rordorf W. 114–115, 355
 Rousseau A. 236, 238, 241, 331, 355
 Ruiz de la Peña J. L. 48, 360
 Ryken L. 81, 341–342, 344–345
 Rzodkiewicz L. 247, 355
- S**
- Salij J. 19, 360
 Salisbury J. E. 308, 355
 Scafì A. 10, 360
 Schmaus M. 7, 9, 355, 358
 Schnackenburg R. 58–59, 343
 Schoedel W. R. 198, 355
 Schofield M. 90, 346
 Scorza Barcellona F. 131, 355
 Seely P. H. 23, 343
 Segal Ch. P. 138, 360
 Seneka [Młodszy] 102–103, 338
 Sfameni Gasparro G. 184, 355
 Sheppard H. J. 134, 355
 Siede B. 34–35, 343
 Silva D. A. de 83, 339
 Simonetti M. 267, 270–271, 277, 285, 289, 292, 328–329, 333, 355
 Singles D. 230, 349
 Siwek P. 55, 92–94, 98–100, 337–338, 347
- Składanowski M. 267, 356
 Słomka J. 267–268, 308, 356
 Snell B. 138, 360
 Söding T. 76, 343
 Soggin J. A. 23–26, 343
 Sołowianiuk J. 247, 327, 356
 Sołtysiak A. 69–70, 360
 Stamm J. J. 18, 193, 339, 342
 Stanek T. 26, 343
 Starowieyski M. 115, 128, 147, 229, 308, 310, 326, 328, 329–331, 335, 353, 356
 Stock K. 57, 343
 Strack H. L. 43–44, 343–344
 Swoboda A. 249, 347
 Szczerba W. 266, 273, 356
 Szczur P. 248, 252, 356
 Szram M. 266–267, 269, 272, 278, 356
- Ś**
- Ślipko T. 179, 347
- T**
- Tacjan Syryjczyk 153, 182–191, 203, 219–223, 225, 335
 Taubes J. 9, 360
 Teofil z Antiochii 19, 153, 204–212, 219–221, 337
 Tertulian 8, 12, 227, 300–303, 308, 316–317, 319–320, 336
 Tomasino A. 27–31, 344
 Torjesen K. J. 268, 356
 Traub H. 36–39, 71–72, 74, 76–77, 79–80, 344

Trottmann Ch. 7, 356
Tsumura D. T. 23–26, 38, 65–67,
71, 79, 344–345
Tuilier W. A. 114–115, 355
Tułodziecki T. 50, 345
Tzamalikos P. 274, 280, 285–289,
292–293, 295, 297–300, 356

U

Ullmann W. 118, 357
Unnik W. C. van 157, 357

V

VanGemeren W. A. 16, 339,
343–344
Vanni U. 132, 357
Verheyden J. 175, 357
Viard A.-A. 63, 345
Vielhauer P. 134, 357
Visonà G. 114–115, 357
Voegelin E. 89, 347
Vorgrimler H. 7, 357

W

Wallace H. N. 16–17, 21–22, 345

Weber S. 236–237, 328, 357
Weikmann H. M. 191, 351
Weisse W. 7, 357
White S. A. 54, 345
Wicks J. 11, 360
Wilhoit J. C. 81, 341–342, 344–345
Wilson R. 134, 355
Wojtczak J. 95, 304–305, 347
Wolicka E. 92, 347
Wolkstein D. 26, 345
Wright J. E. 7, 357
Wygnańska Z. 70, 359
Wyrwa D. 251, 357
Wysocki M. 8, 302–303, 357
Wytzes J. 250, 252, 357–358

Z

Zagórski D. 249, 358
Zalewska-Lorkiewicz K. 10, 360
Zdybicka Z. J. 48, 359–360
Zeegers-Vander Vorst N. 198, 204,
208, 358
Zgraja B. 247–250, 358
Zincone S. 213, 358

Spis treści

Wstęp	5
1. Biblijne terminy, koncepcje i obrazy dotyczące nieba	15
1.1. Biblijne terminy i koncepcje hebrajskie dotyczące nieba	15
עֵדֶן (<i>ēden</i>) Eden, גֶּן עֵדֶן (<i>gaṇ ēden</i>) ogród (w) Eden	16
שָׁמַיִם (<i>šāmájim</i>) – niebo	22
עוֹלָם (<i>ólām</i>) – długi czas, trwanie	27
1.2. Biblijne terminy i koncepcje greckie dotyczące nieba	32
ἀναβαίνω (<i>anabáinō</i>) – wstępować, wchodzić	33
ἄνω (<i>anō</i>) – powyżej, na wysokości, ponad	35
οὐρανός (<i>ouranós</i>) – niebo	36
παράδεισος (<i>parádeisos</i>) – ogród, park, raj	39
ὁράω (<i>oráo</i>) – patrzeć, widzieć	46
αἰών – trwanie, przyszłość, wiek; αἰώνιος – trwałość, wieczność	53
1.3. Rozwój biblijnej koncepcji nieba	64
Znaczenia nieba w Starym Testamencie	65
Znaczenia nieba w Septuagincie i w późnym judaizmie	71
Znaczenia nieba w Nowym Testamencie	74
1.4. Biblijne obrazy nieba	81

„Ogród Eden” / „ogród Boży” / „raj” / „ogród niebieski” / „eschatologiczne miasto – niebieskie Jeruzalem”	82
1.5. Niebo w koncepcjach filozofii starożytnej a ujęcie biblijne	88
1.6. Podsumowanie pierwszego rozdziału	109
 2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek I–II	113
2.1. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii ojców i pisarzy okresu poapostolskiego (I–II wiek)	113
2.1.1. <i>Didache</i> – niebo jako „Królestwo Jezusa”	114
2.1.2. Klemens Rzymski, <i>List do Kościoła w Koryncie</i> – niebo jako realizacja obietnicy Jezusa i nagroda za uczynki	117
2.1.3. Ignacy Antiocheński – „Chrystus – bramą Ojca”	125
2.1.4. <i>List Pseudo-Barnaby</i> – moralność zasługi, przez „drugie millenium” do nieba	130
2.1.5. Hermas <i>Pasterz</i> – Królestwo Boże osiągalne przez chrzest i praktykowanie cnót	134
2.1.6. <i>Homilia z II wieku</i> – niebo jako życie wieczne / odpoczynek za uczynki	142
2.1.7. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu poapostolskiego (I–II wiek)	148
2.2. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii apologetów greckich II wieku	153
2.2.1. Arystydes z Aten – życie wieczne w królestwie niebieskim przez Jezusa Chrystusa	154
2.2.2. Justyn Męczennik – nauka o niebie jako kontynuacja kerygmatu i próba syntezy Biblii, nauk rabinackich i filozofii antycznej (moralizm eschatologiczny)	161
2.2.3. Tacjan Syryjczyk, <i>Mowa do Greków</i> – niebo jako „nieśmiertelność z radością”, osiągnięte dzięki dobrym wyborom duszy	182
2.2.4. Meliton z Sardes, <i>Homilia Paschalna</i> – Chrystus wprowadza zbawionych na wyżyny niebiskie	191
2.4.5. Atenagoras z Aten – życie wieczne za dobre czyny	197

2.2.6. Teofil z Antiochii – <i>Do Autolika</i> – powrót do raju w nieśmiertelności, w perspektywie nieba?	204
2.2.7. <i>List do Diogneta</i> – nieśmiertelna dusza mieszkająca w namiocie śmiertelnym oczekuje niezniszczalności człowieka w niebie	213
2.2.8. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej apologetów greckich II wieku	218
2.2.9. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu poapostolskiego i apologetów greckich II wieku	224
 3. Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej – wiek III	 227
3.1. Ireneusz z Lugdunum (130/140 – około 200) – nieśmiertelni i niezniszczalni zbawieni w niebiańskiej Jerozolimie	228
3.2. Klemens Aleksandryjski (150 – około 212) – niebo miejscem deifikacji zbawionych	246
Antropologia	249
Chrystus jako sposób osiągnięcia nieba	252
Cechy zbawionych	257
Eschatologiczne niebo	259
3.3. Orygenes (186 – około 253) – w kierunku nowego nieba i nowej ziemi...	265
Metodologia Orygenesesa	265
Filozofia Platńska	266
Egzegeza alegoryczna	267
Przesłanie wiary chrześcijańskiej	268
Kosmologia a eschatologia	270
Eschatologia dotycząca człowieka – nieśmiertelność duszy i ciała . .	276
Orygenesowska koncepcja eschatologicznego nieba	278
3.4. Autorzy łacińscy III wieku: Tertulian, Cyprian, Wiktoryn z Poetovium, <i>Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty</i> – motywy Jerozolimy niebieskiej i nagrody	300
Tertulian	300

Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku

Cyprian z Kartaginy	303
Laktancjusz	304
Wiktoryn z Poetovium	305
<i>Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty</i> – wizja Satura	308
2.5. Podsumowanie nauki o niebie w teologii patrystycznej ojców i pisarzy okresu III wieku	315
Zakończenie	321
Bibliografia	325
1. Teksty źródłowe	325
1.1. Edycje Biblii	325
1.2. Edycje apokryfów	326
1.3. Edycje tekstów patrystycznych (wydania krytyczne i istniejące polskie tłumaczenia)	326
1.4. Przekłady traktatów filozofii antycznej i tekstów klasycznych ..	337
2. Opracowania naukowe	338
2.1. Opracowania biblijne	338
2.2. Opracowania filozoficzne	345
2.3. Opracowania patrystyczne	348
2.4. Literatura pomocnicza	358
Stosowane skróty	361
Indeks biblijny	363
Indeks rzeczowy	387
Indeks osobowy	397
Summary	409
Table of contents	413

Summary

The topic of the following study “Emergence of study of eschatological heaven in patristic theology of the 1st – 3rd century” describes the main research goal of my work, which is an attempt to rationally categorise the patristic message of the first three centuries on the topic of hope for eschatological heaven — eternal life and its theological explanations. As such the main research goal of the work is to present patristic study of eschatological heaven in the ante-nicene period. Subject to analysis are texts of representative theologians of the discussed period, who represent Asian and Alexandrian traditions. The presented work would be an analytical study of texts of ancient Christian writers from the 1st – 3rd century, which were devoted to the topics of terminal eschatology related to eschatological heaven and the life of the eternally saved. This approach in my study is an attempt of sorts to fill the gap in patristic studies thus far. The topic of this work in itself describes what its goal is.

The following chapters are an answer to specific research goals. Therefore thorough clarification was needed in the case of topics I discuss in the following chapters and subchapters. The work consists of an introduction, three chapters: 1. Biblical terms, concepts and portrayals of heaven; 2. Emergence of study of heaven in patristic theology — 1st – 3rd century; 3. Emergence of study of heaven in patristic theology — 3rd century;

closure and bibliography. The layout itself as well as specific topics are determined by source material contained in the analysed texts of Church fathers and writers of the 1st – 3rd century. Discussion of biblical naming, concepts and imagery of the Hebrew and Greek languages relating to the topic of heaven was meant to indicate coherency of the message, as well as describing basic motives of biblical eschatology of heaven. Eschatological thought contained in the Holy Bible was a base for deliberations of early Christian writers, therefore it should be compared to eschatological concepts of classical philosophy in order to point out ideological differences as well as possible borrowings. Describing the emergence of study of eschatological heaven in the theology of fathers and writers of the post-apostolic period of the 1st – 2nd century (apostolic fathers and Greek apologists) was intended to indicate the development of early Christian terminal eschatology in respect to heaven. Similarly, description of the development of the study of heaven in patristic theology in the 3rd century was meant to indicate the progressive character of theological speculation in the analysed period.

Description of the subject of eschatological heaven and eternal life in theological perspective of 1st – 3rd century patristic authors appears to be progressive as well as consistent, because the analysed authors conducted their theological deliberations on the basis of the same revelation which is the Holy Bible and the original apostolic Tradition, including above all the message of the truth of faith of salvation already accomplished in Jesus Christ. The thoughts of theologians of the first three centuries varied however on the level of means of literary communication they used and their personalities.

I notice consistency in 1st – 3rd century patristic authors' message on eschatological heaven above all in their repeating of the most theological truth arising from the New Testament message, which is that the only way to reach heaven is for a Christian to believe and to trust Jesus Christ. The key to understanding the eschatological message of early Christian authors therefore is still strictly New Testament soteriology, which shouldn't be particularly surprising.

1st century authors repeat the basic kerygma of the New Testament about salvation and eternal life. The method of conveying this message

remains fundamentally catechetical. 2nd century Greek apologists because of their dialogue with the pagan world begin to harmonise the message of New Testament soteriology with ethical categories of Greek philosophy (stoical primacy of virtue, platonic ethical idealism), which in message of faith results indirectly in emergence of a kind of theology of eschatological merit and moralistic dependence of reaching heaven by the believer on compatibility of their moral choices (an analogous narrative about heaven as a reward for ethical choices can be seen in 3rd century African moralists). Such a strong connection of evangelic message with Greek anthropology and philosophical ethics also results indirectly in a beginning of Christian reflection on the topic of hypothetical intermediate state. However the basic theological message remains catechetical and compatible with New Testament soteriology.

3rd century Christian authors are doubtlessly the most varied in terms of their forms of communication as well as developed eschatological concepts. Apart from traditional forms of catechetical message we can observe in their works first eschatological speculations, from which doubtlessly the most outstanding are Origen's eschatological hypotheses about moral and material development of the saved in heaven until they can reach new heaven and new land and enter the mysterious atemporality of God. On the other hand 3rd century African moralists consider the idea of "tangible" heaven as a reward for good ethical choices. Both theological trends (Alexandrian and African) however display a sort of similarity when it comes to their claim on the topic of the final fate of the saved: attainment of God's life/transformation of the saved life to the life of God. Despite the noted differences the basic message of faith remains the same: the only way for a believer to attain eschatological heaven — understood as union with God and other saved — is a real bond with Jesus Christ. The guarantee of the promise of eschatological heaven for a believer is always belief in honesty and mercy of God.

What's striking is the fragmentariness of the 1st – 3rd century Church fathers and writers' message on eschatological heaven/eternal life of the saved. This topic has never been at the front, it's usually been contained in the wider context of soteriological teaching. Terminology used by the authors discussed here is a continuation of New Testament eschatological

vocabulary as well as occasionally semantic clusters of biblical terms. Rarely we can encounter in the analysed texts mythical vocabulary of the pagan world (theme of Arcadia). In the 1st century spatial themes dominate, in the two subsequent ones — those of quality. All eschatological descriptions of heaven are a message of positive archetypes. Eschatological heaven remains at the level of the message a happy place that's created, chosen and privileged by God, where a saved person lives in friendship with God. In a heaven so understood Christ's traits definitely also become traits of the saved. In this way the most important goal of created beings is realised, for a saved person finds their final fulfillment in God.

Table of contents

Introduction	5
1. Biblical terms, concepts and portrayals of heaven	15
1.1. Biblical terms and Hebrew concepts of heaven	15
עֵדֶן (`eden) Eden, גַּן עֵדֶן (gan `eden) garden (in) Eden	16
שָׁמַיִם (<i>šāmájim</i>) heaven	22
עוֹלָם (`ólām) long time, continuance	27
1.2. Biblical Greek terms and concepts of heaven	32
ἀναβαίνω (anabáinō) to ascend, to enter	33
ἄνω (anō), high up, above	35
οὐρανός (ouranós) heaven	36
παράδεισος (parádeisos), garden, park, paradise	39
ὁράω (oráo) to look, to see	46
αἰών continuance, future; age; αἰωνίος persistence, eternity	53
1.3. Development of the biblical concepts of heaven	64
Meaning of heaven in the Old Testament	65
Meaning of heaven in Septuaginta and in later Judaism	71
Meaning of heaven in the New Testament	74
1.4. Biblical portrayals of heaven	81

“Garden of Eden”/”God’s garden”/”paradise”/”heavenly garden”/”eschatological city/heavenly Jerusalem”	82
1.5. Heaven in ancient philosophy in relation to the Bible	88
1.6. First chapter summary	109
 2. Emergence of the study of heaven in patristic theology —	
1st – 2nd century	113
2.1. Emergence of the study of heaven in theology of Fathers and writers of the post-apostolic period (1st – 2nd century)	113
2.1.1. <i>Didache</i> – heaven as a “Kingdom of Jesus”	114
2.1.2. Clement of Rome, <i>Letter to the church at Corinth</i> – heaven as a realisation of Jesus’s promise and a reward for deeds	117
2.1.3. Ignatius of Antioch – “Christ – gate of the Father”	125
2.1.4. <i>Epistle of Pseudo-Barnabas</i> – morality of merit, through a “second millennium” to heaven	130
2.1.5. Hermas, <i>Shepherd</i> – Kingdom of God achievable through baptism and virtue	134
2.1.6. <i>Homily of the 2nd century</i> – heaven as eternal life/rest for good deeds	142
2.1.7. Summary of the study of heaven in patristic theology of Fathers and writers of the post-apostolic period (1st – 2nd century)	148
2.2. Development of the study of heaven in theology of Greek apologists of the 2nd century	153
2.2.1. Aristides of Athens – eternal life in the heavenly kingdom through Jesus Christ	154
2.2.2. Justin Martyr – study of heaven as a continuation of kerygma and an attempt to synthesise the Bible, rabbinical teachings and ancient philosophy (eschatological moralism)	161
2.2.3. Tatian the Syrian, <i>Address to the Greeks</i> – heaven as “immortality with joy”, achieved through good decisions of the soul	182
2.2.4. Melito of Sardis, <i>Peri Pascha</i> – Christ introduces the saved to heaven	191
2.4.5. Athenagoras of Athens – eternal life for good deeds	197

2.2.6. Theophilus of Antioch, <i>Apology to Autolycus</i> – return to paradise in immortality, with the prospect of heaven? . . .	204
2.2.7. <i>Epistle to Diognetus</i> – immortal soul living in a mortal tent awaits human invincibility in heaven	213
2.2.8. Summary of the study of heaven in patristic theology of Greek apologists of the 2nd century	218
2.2.9. Summary of the study of heaven in patristic theology of the Fathers and writers of the post-apostolic period and Greek apologists of the 2nd century	224
 3. Development of the study of heaven in patristic theology — 3rd century	227
3.1. Saint Irenaeus (early 2nd century – c. 202) – the immortal and invincible saved in heavenly Jerusalem	228
3.2. Clement of Alexandria (150 – c. 212) — heaven as a place of deification of the saved	246
Anthropology	249
Christ as a way to achieve heaven	252
Traits of the saved	257
Eschatological heaven	259
3.3. Origen (186 – c. 253) — towards new heaven and new earth	265
Origen's methodology	265
Plato's philosophy	266
Allegorical exegesis	267
Message of the Christian faith	268
Cosmology and eschatology	270
Human related eschatology – immortality of the soul and the body.	276
Origen's idea of eschatological heaven	278
3.4. Latin authors of the 3rd century: Tertullian, Cyprian, Victorinus of Pettau, <i>Passion of St. Perpetua and St. Felicitas</i> – the motive of heavenly Jerusalem and reward	300
Tertullian	300
Cyprian.	303
Lactantius	304

Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku

Victorinus of Pettau	305
<i>Passion of St. Perpetua and St. Felicitas</i>	308
3.5. Summary of the study of heaven in patristic theology of the Fathers and writers of the 3rd century	315
End	321
Bibliography	325
1. Primary sources	325
1.1. Editions of the Bible	325
1.2. Editions of apocrypha	326
1.3. Editions of patristic texts (critical editions and existing Polish translations)	326
1.4. Translations of treatises of ancient philosophy and classical texts	337
2. Scientific elaboration	338
2.1. Biblical elaboration	338
2.2. Philosophical elaboration	345
2.3. Patristic elaboration	348
2.4. Secondary sources	358
Abbreviations used	361
Biblical index	363
Subject index	387
Name index	397
Summary	409